LA

RENAISSANCE CATHOLIQUE

EN ANGLETERRE

AU XIXe SIÈCLE

TROISIÈME PARTIE

DE LA MORT DE WISEMAN A LA MORT DE MANNING

1865-1892

PAR

PAUL THUREAU-DANGIN

DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE

QUATRIÈME ÉDITION

PARIS

LIBRAIRIE PLON

PLON-NOURRIT ET Cie, IMPRIMEURS-ÉDITEURS

8, RUE GARANCIÈRE — 6e

1910

K.
HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR

LA

RENAISSANCE CATHOLIQUE

EN ANGLETERRE

AU XIXe SIÈCLE

HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR

DU MÊME AUTEUR :

Royalistes et Républicains, Essais historiques sur des questions de politique contemporaine : I. *La question de Monarchie ou de République du 9 thermidor au 18 brumaire;* II. *L'Extrême Droite et les Royalistes sous la Restauration;* III. *Paris capitale sous la Révolution française.* 2e édition. Un volume in-18. . . . . 4 fr. »

Le Parti libéral sous la Restauration. 2e *édition.* Un volume in-18 . . . . . 4 fr. »

L'Église et l'État sous la Monarchie de Juillet. Un volume in-18 . . . . . 4 fr. »

Histoire de la Monarchie de Juillet. 3e *édition.* Sept volumes in-8°. Prix de chaque volume . . . . . 8 fr. »

(Ouvrage couronné deux fois par l'Académie française, GRAND PRIX GOBERT, 1885 *et* 1886).

Un Prédicateur populaire dans l'Italie de la Renaissance. **Saint Bernardin de Sienne** (1380-1444). 5e *édition.* Un volume in-18 . . . . . 3 fr. 50

La Renaissance catholique en Angleterre au dix-neuvième siècle.

PREMIÈRE PARTIE : *Newman et le mouvement d'Oxford.* 6e *édition.* Un volume in-8° . . . . . 7 fr. 50

DEUXIÈME PARTIE : *De la conversion de Newman à la mort de Wiseman.* 1845-1865. 4e *édition.* Un volume in-8° . . . . . 7 fr. 50

PARIS. TYP. PLON-NOURRIT ET Cie, 8, RUE GARANCIÈRE. — 13531.

LA

RENAISSANCE CATHOLIQUE

EN ANGLETERRE

AU XIXe SIÈCLE

TROISIÈME PARTIE

DE LA MORT DE WISEMAN A LA MORT DE MANNING

1865-1892

PAR

PAUL THUREAU-DANGIN

DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE

QUATRIÈME ÉDITION

PARIS

LIBRAIRIE PLON

PLON-NOURRIT ET Cie, IMPRIMEURS-ÉDITEURS

8, RUE GARANCIÈRE — 6e

1910

Droits de reproduction et de traduction réservés pour tous pays.

Published 9 May 1906.
Privilege of copyright in the United States reserved under the Act approved March 3d 1905 by Plon-Nourrit et Cie.

AVANT-PROPOS

Il y a trois ans, en abordant la seconde partie de mon étude sur la Renaissance catholique en Angleterre, je me suis excusé d'être obligé de dédoubler, en quelque sorte, mon sujet, pour suivre séparément les deux courants issus du Mouvement d'Oxford, d'une part le courant proprement catholique, de l'autre le courant « anglo-catholique » qui tendait à catholiciser plus ou moins l'anglicanisme. Plus on s'éloigne du mouvement originaire, plus cette séparation devient manifeste, et, plus, par suite, elle s'impose à l'historien. Le présent volume se composera donc de deux parties distinctes. Dans la première, qui comprendra les cinq premiers chapitres, il sera surtout question de l'histoire du catholicisme en Angleterre, telle qu'elle se développe à partir de 1865, autour des deux grandes figures de Newman et de Manning; il n'y sera parlé de l'anglicanisme que dans les cas où celui-ci est alors entré en contact avec le catholicisme, soit pour tenter de s'en rapprocher, soit pour se heurter contre lui. La seconde partie, comprenant les quatre derniers chapitres, nous transportera, au contraire, dans l'intérieur de l'Église anglicane, pour y étudier quelle forme y a prise, à cette même époque, la

Renaissance catholique : ce sera l'histoire du mouvement ritualiste.

Jusqu'à quelle date convenait-il de pousser ce double récit? A vrai dire, ces événements sont toujours en marche et l'on ne prévoit même pas le temps où pourrait se produire un dénouement. Force est de chercher quelque part un point d'arrêt. Il m'a paru que la mort de Newman, en août 1890, et celle de Manning, en janvier 1892, marquaient, dans l'histoire du catholicisme en Angleterre, la fin d'une grande époque qui a eu sa physionomie propre. C'est donc là que je m'arrêterai, laissant à d'autres le soin de raconter plus tard les événements ultérieurs, quand ceux-ci se seront mieux dessinés et auront porté leurs fruits. Cette même date se trouve aussi marquer, dans l'histoire du Ritualisme, une phase décisive; c'est le moment où, par le jugement rendu dans le procès intenté à l'évêque de Lincoln (août 1892), ce Ritualisme sort vainqueur d'une longue bataille, et où il semble avoir conquis définitivement sa place dans l'Église d'où l'on prétendait l'exclure; je terminerai donc également à cette date la seconde partie de mon récit, sauf à indiquer sommairement, dans une sorte d'épilogue, les escarmouches plus récentes par lesquelles l'élément protestant cherche encore aujourd'hui à prendre sa revanche.

Mai 1906.

Aux livres anglais que j'ai indiqués dans les précédents volumes, p. LIX de la *Première partie*, et p. II de la *Seconde partie*, on peut ajouter les ouvrages suivants :

Newman, par William Barry (1 vol.);
The City of Peace by Those who have entered it (1 vol.);
Life and Labour of the People in London. Third Series. Religious Influences (7 vol.);
Studies in Contemporary Biography, par James Bryce;
Memories of a Sister of S. Saviour's Priory, with a preface by father Stanton;
Letters of lord Acton to Mary Gladstone (1 vol.);
Life of Gladstone, par Morley (3 vol.);
Aubrey de Vere. A Memoir, par Wilf. Ward;
The Oxford Movement in America, par Walworth;
Fifty years of catholic Life and Progress, par Percy Fitzgerald (2 vol.);
Life and letters of H. P. Liddon, par J.-O. Johnston (1 vol.);
Memories of Life at Oxford and elsewhere, par Frederick Meyrick;
Adresses to Card. Newman with his Replies 1879-1881, éd. par W.-P. Neville (1 vol.);
Leaders of the Church, Dean Church, par Lathbury (1 vol.).

LA RENAISSANCE CATHOLIQUE
EN ANGLETERRE
AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE

CHAPITRE PREMIER

MANNING A L'ARCHEVÊCHÉ DE WESTMINSTER

I. Qui va succéder à Wiseman? Liste présentée par le chapitre. Pie IX, de son autorité, nomme Manning. — II. Le nouvel archevêque accueilli par tous avec déférence. Son attitude conciliante. Ses grandes qualités d'administrateur, son zèle et son activité. Sa sollicitude à l'égard des pauvres. Multiplication des églises et des écoles. — III. *Association for the promotion of the Union of Christendom.* Objections faites par certains catholiques. Ce qu'en pense Newman. Condamnation prononcée par le Saint-Office. Adresse au cardinal-secrétaire du Saint-Office, signée par 198 *clergymen.* Confirmation de la condamnation par le Saint-Office. Impression produite. Manning publie et commente cette condamnation. L'Association persiste en ne comprenant que des Anglicans. *Order of corporate Reunion.* — IV. Comment Pusey est amené à écrire son *Eirenicon*, et quelles idées il y développe. Il se rend en France pour présenter son livre à plusieurs évêques. — V. Accueil fait à l'*Eirenicon* par les Anglicans. — VI. Parmi les catholiques, les uns y font bon accueil; les autres, dont Manning, le combattent. Impression de Newman. Sa réponse à Pusey où il fait une magnifique apologie du culte de la Sainte Vierge. Mort de Keble.

I

La mort du cardinal Wiseman, survenue le 15 février 1865, soulevait une question fort épineuse, celle du choix de son successeur. Ne risquait-on pas de voir renaître, à ce propos, les divisions qui avaient abouti,

quelques années auparavant, à la révocation du coadjuteur, Mgr Errington [1] ? Les partisans de ce dernier, qui étaient nombreux, ne saisiraient-ils pas cette occasion pour essayer de prendre leur revanche ? Manning et ses amis étaient fort préoccupés de cette éventualité où ils pressentaient « la crise la plus grave que l'Église d'Angleterre ait eue à traverser depuis la restauration de la hiérarchie [2] ». Dès 1863, en prévision de ce danger, ils avaient, d'accord avec Rome, pressé Wiseman de désigner un nouveau coadjuteur ; mais le souvenir que le cardinal gardait du premier, ne le disposait pas à s'embarrasser d'un second ; vieux, fatigué, il ne demandait qu'à finir ses jours en paix, dût-il laisser après lui des problèmes difficiles à résoudre [3]. Sa seule précaution fut d'adresser, sur son lit de mort, aux membres du chapitre, cette suprême recommandation : « Je vous conjure d'aimer la paix, la charité et l'unité, même si l'amour de la paix devait quelquefois vous coûter l'abandon de vos opinions personnelles. Et si, dans le passé, quelque chose a été fait contre la charité et l'unité, au nom de Dieu, qu'on le laisse tomber dans l'oubli ; mettons de côté toutes rivalités, pardonnons-nous mutuellement et aimons-nous les uns les autres [4]. »

La règle était que le chapitre présentât trois candidats, ce qu'on appelait un *terna ;* cette liste était envoyée,

[1] Voy. 2e partie, p. 306 à 318.
[2] *Life of Manning*, par Purcell, t. II, p. 205.
[3] *Ibid.*, t. II, p. 171 à 189.
[4] *Life of Wiseman*, par Wilfred Ward, t. II, p. 515.

avec l'avis des évêques de la province, au Pape qui faisait la nomination, sans être lié absolument par les présentations. Avant même qu'aucune liste eût été dressée, Manning écrivait à son confident à Rome, Mgr Talbot, pour le mettre en garde contre les mauvais desseins des chanoines et pour inviter le Saint-Père à se réserver entièrement le choix. Réuni le 14 mars 1865, le chapitre proposa Mgr Errington, en lui adjoignant Mgr Clifford évêque de Clifton et Mgr Grant, évêque de Southwark. L'inscription du nom de l'ancien coadjuteur indisposa fort Pie IX qui qualifia ce procédé d'*insulto al papa*, et Mgr Talbot profita du mauvais effet produit, pour mettre en avant la candidature qu'il avait depuis longtemps à cœur celle de Manning. Il se heurta d'abord à beaucoup d'objections ; les lettres venues d'Angleterre faisaient craindre qu'une telle nomination n'y fût mal accueillie ; le cardinal Barnabo, préfet de la Propagande, assez ému de ces informations où il croyait même découvrir une menace de schisme, laissait voir sa préférence pour les candidatures de Mgr Grant ou de Mgr Clifford, qu'il savait agréables, l'une au gouvernement de la reine, l'autre à l'aristocratie catholique [1]. Mgr Talbot, fort démonté, hésitait à annoncer directement ces fâcheuses nouvelles au principal intéressé ; il prit alors le parti de les écrire à un ami commun, le chanoine Morris. Manning voyait les choses d'assez haut pour que de telles précautions fussent inutiles avec lui, et il adressa aussitôt

[1] *Life of Manning*, t. II, p. 205 à 213.

à Talbot la lettre suivante qui le fait bien connaître et où une vraie noblesse d'âme n'est pas sans se mêler de quelque dépit et de quelque amertume:

Mon cher Mgr Talbot, le chanoine Morris m'envoie votre lettre et je vous remercie sincèrement pour vos bonnes pensées à mon sujet et pour votre crainte de me faire de la peine. Cela ne m'en a fait aucune. Si je disais que pas une fois cette perspective ne s'est présentée à mon esprit, je serais hors de la vérité ; car, dans ces dernières années, en Angleterre et au dehors, les gens, dans des propos bienveillants mais inconsidérés, ont mis ce sujet sur le tapis. Mais, en affirmant que, pas un seul moment, je n'ai cru la chose probable, raisonnable ou concevable, je dirais la stricte vérité... Dieu sait que jamais je ne lui ai laissé voir apparence d'un désir à ce sujet. Et, dans ces derniers temps, j'ai été aussi indifférent que si rien n'était en question. Je puis dire, je le crois, que Dieu sait que j'ai vécu pour faire mon œuvre, non pour recueillir des titres ou des promotions... L'œuvre que j'ai pu faire ne dépend de la faveur ou de l'approbation de qui que ce soit, en dehors de Notre-Seigneur et de son Vicaire, et rien ne peut l'affecter aussi longtemps que nous nous conservons dans la grâce de Dieu. Je n'ai donc aucune crainte des variations possibles du cardinal Barnabo. Il peut me donner du tracas, mais rien de plus. Si le Saint-Père désire que notre œuvre soit dissoute, elle n'existera plus avant le coucher du soleil. S'il ne le désire pas, personne dans le monde, j'en suis convaincu, ne peut la défaire. C'est pourquoi, pour l'avenir, je suis sans un moment de crainte. Si j'avais désiré ma récompense en ce monde, je n'aurais pas dit avec aussi peu de réserve ce que je crois être la vérité. J'ai consciencieusement offensé protestants, anglicans, catholiques gallicans, catholiques nationaux, catholiques mondains, et le gouvernement, et cette opinion publique qui,

en Angleterre, s'attaque, tout le jour et par tous les moyens à l'Église et au Saint-Siège. Vous savez si c'est le meilleur chemin d'obtenir ma récompense en ce monde. Et j'espère y persévérer jusqu'à la fin... Votre bonté m'a conduit à vous dire tout ceci. Soyez sûr que je ne vise à rien, et soyez sûr également qu'aussi longtemps que j'aurai vie et force, vous me verrez marcher droit dans le même chemin... En voilà plus qu'assez sur moi-même. Nous sommes, en vérité, dans une crise. Mais je suis en peine, moins de savoir quel sera l'archevêque de demain que de voir six ou huit personnages incompétents qui ont contrecarré la grande œuvre du cardinal, aujourd'hui caressés et encouragés. Cela, je pense que c'est indigne et que c'est une atteinte à la mémoire du cardinal... J'ai des raisons de croire que le parti adverse est plus affairé que jamais et qu'il est encouragé par le silence d'ici, et je dois ajouter par la *timidité* de la Propagande[1].

En effet, si le choix eût été laissé à la Propagande, il n'eût très probablement pas satisfait Manning. Mais Pie IX était là ; il connaissait Manning que les affaires dont le chargeait Wiseman avaient souvent conduit à Rome, et il s'était pris d'un goût très vif pour sa personne et ses idées ; ce que lui répétait chaque jour, à ce sujet, son familier, Mgr Talbot, échauffait encore cette sympathie. Il décida de se saisir de l'affaire, ordonna un mois de prières et de messes, et se sentit alors comme pressé d'en haut de faire acte d'autorité, en substituant aux candidats du chapitre, l'homme qui lui paraissait le mieux convenir à la situation. « Je me suis trouvé vraiment inspiré de vous nommer, racontait-il lui-

[1] Lettre du 31 mars 1865. (*Life of Manning*, t. II, p. 209-210.)

même plus tard à Manning, et je croyais toujours en tendre une voix me dire : Place-le là, place-le là [1]. »

Ce fut ainsi que, le 30 avril 1865, la volonté personnelle de Pie IX, écartant les candidats proposés, tous évêques et catholiques de naissance, éleva à la tête de l'Église d'Angleterre un converti qui n'était que simple prêtre, et que Henry Edward Manning, ancien archidiacre anglican de Lavington, devint, à cinquante-sept ans, archevêque catholique de Westminster.

II

Ceux mêmes qui avaient désiré la nomination de Manning n'étaient pas sans inquiétude sur la façon dont elle serait accueillie en Angleterre. A l'honneur de tous, et particulièrement de ceux qu'on avait accusés de trop d'indépendance à l'égard de Rome, il apparut tout de suite que ces craintes étaient vaines. Devant la décision du Pape, tous, membres du chapitre, évêques, prêtres, laïques, se soumettent, non seulement avec déférence, mais avec bonne grâce, et en donnent l'assurance au nouvel archevêque. Celui-ci, dans ses lettres à Mgr Talbot, constate avec émotion cet accueil qui « dépasse ses espérances » et par lequel il lui semble que « le passé est réellement effacé ». « J'ai confiance, ajoute-t-il, que les alarmistes cesseront d'avoir peur [2]. » Quand à Mgr Errington, il s'enferme

[1] *Life of Manning*, t. II, p. 217, 218.
[2] *Ibid.*, t. II, p. 222, 225, 228, 232.

en une retraite où il demeurera jusqu'à sa mort, en 1886, sans se permettre la moindre récrimination, ni même un essai d'apologie.

Manning aide à cet apaisement par son attitude. Après avoir été si ardent, si énergique, parfois si âpre dans la lutte, il est modeste, conciliant, aimable, *gentle* dans la victoire. Rien, dans sa conduite, qui rappelle le *Væ victis*. Ce n'est pas seulement, chez lui, tactique habile ; c'est sollicitude des âmes dont il reçoit la charge, sentiment de sa responsabilité devant Dieu et devant son Église. En apprenant, le 8 mai au matin, le choix dont il est l'objet, son premier mouvement est d'aller s'agenouiller devant le Saint-Sacrement. Les conditions dans lesquelles s'est faite sa nomination, « non seulement, dit-il, en dehors de toute influence humaine, mais en dépit de nombreuses et puissantes oppositions humaines », l'intervention du Saint-Père, « la personne la plus surnaturelle qu'il ait jamais vue », lui paraissent une manifestation directe du Saint-Esprit. « C'est, ajoute-t-il, comme si j'avais entendu Notre-Seigneur m'appeler par mon nom. » Il y voit une raison d' « oublier sa propre indignité » et d'aborder sa tâche « avec tremblement, mais sans crainte [1] ». Un tel état d'esprit exclut tout ressentiment personnel. L'archevêque comprend que sa mission ne peut s'accomplir que dans une pensée de concorde et de charité. « Si je me connais moi-même, écrit-il à

[1] Lettres à lady Herbert du 20 mai et du 1er juin 1865 (*Life of Manning*, t. II, p. 228, 230).

Mgr Talbot, je n'ai d'autre désir que de finir ma vie en travaillant pour l'Église et pour les âmes, en charité et en paix avec tous[1]. »

Dès le début, ses actes sont en conformité avec ses sentiments. A l'un de ses anciens adversaires du chapitre qui vient, l'un des premiers, lui rendre hommage, il répond en le nommant son vicaire général. Il se fait consacrer par Mgr Ullathorne dont le nom a été mis en concurrence avec le sien, et les deux prélats assistants sont Mgr Clifton et Mgr Grant, les candidats présentés par le chapitre. L'amabilité digne de son accueil surprend et gagne les esprits les plus prévenus. Mgr Talbot n'en revient pas et lui écrit de Rome : « Une chose est tout à fait merveilleuse, c'est le changement de l'opinion des catholiques en votre faveur. Vos plus grands ennemis sont entièrement retournés. J'ai reçu, l'autre jour, de Searle, un panégyrique de vous. Un tel changement de sentiment, je ne puis l'attribuer qu'au Saint-Esprit[2]. »

Le jour de sa consécration, sous le coup des émotions qu'il venait de traverser, Manning paraissait à ce point exténué qu'il entendit une vieille Irlandaise dire sur son passage : « Quelle pitié de se donner tant de mal pour quinze jours[3] ! » Aussi obtient-on de lui qu'il prenne d'abord quelques semaines de repos sur le continent ; mais il a hâte de se mettre à l'œuvre et,

[1] *Life of Manning*, t. II, p. 258.
[2] Lettre du 10 juillet 1865 (*Ibid.*, t. II, p. 257).
[3] *Ibid.*, t. II, p. 231.

dès qu'il a à peu près recouvré ses forces, il revient à Londres s'emparer de la direction de son diocèse. Il s'y montre tout de suite *the right man in the right place.* J'ai déjà dit que, comme écrivain, comme orateur, comme penseur, il avait des supérieurs et que, notamment, il était très loin de Newman ; mais, comme homme de gouvernement, il est de premier rang. On pouvait déjà le deviner, quand il agissait en sous-ordre à côté de Wiseman. Devenu chef, il peut déployer plus librement et plus largement ses qualités. D'une activité prodigieuse, d'une volonté qui ne se laisse jamais dévier de son but, d'un courage que rien n'intimide ni n'abat, il est souple et tenace, flexible dans les moyens, inflexible dans les desseins, usant d'autant d'habileté à tourner les obstacles que d'énergie à les surmonter, sachant manier les hommes, les charmer et les dominer. Ces procédés de haute politique, appliqués aux choses religieuses, lui plaisent, et il s'y sent dans son élément. Son autorité, toujours considérable, est parfois un peu impérieuse et despotique comme il arrive aux grands hommes d'action. Assumant toutes les responsabilités, attirant à lui toutes les affaires, il veut être le maître, et n'admet à côté de lui que des instruments. Il comprend ainsi le rôle de ses collaborateurs, particulièrement de ses vicaires généraux ; c'est bien pour cela, comme il l'explique à son ami Talbot, qu'il a cru pouvoir se donner, sans risque, le bon air d'appeler à cette fonction un de ses anciens adversaires du chapitre : « Aussi longtemps, écrit-il, que j'aurai santé et force, il importera peu de savoir qui sera vicaire géné-

ral [1]. » Il ne souffrira pas que personne tienne auprès de lui la place que lui-même occupait auprès de son prédécesseur. Même méfiance à l'égard des laïques considérables ; il n'attend pas d'eux d'initiative dans les questions publiques qui intéressent la religion ; il se contente de leur demander leur argent et au besoin un concours toujours subordonné, ce qui ne l'empêche pas, non sans quelque inconséquence, de leur reprocher leur inertie et leur indifférence. Y a-t-il lieu de traiter avec les hommes politiques, d'agir sur l'opinion, il en fait son affaire et s'en tire à merveille. Il n'a pas de cesse que toute la presse catholique, revues et journaux, ne soit entièrement dans sa main. C'est ce même sentiment jaloux de son autorité qui lui inspire, à l'égard des ordres religieux d'hommes, à son avis trop indépendants des évêques, une méfiance qui étonne au premier abord chez un ultramontain si prononcé. Rien ne l'impatiente comme d'entendre affirmer que l'état du religieux est supérieur á celui du prêtre séculier. Il n'aime pas surtout les jésuites et leur refusera obstinément, pendant tout son épiscopat, la permission de fonder aucun établissement d'enseignement dans son diocèse [2].

[1] *Life of Manning*, t. II, p. 232.

[2] Parmi les notes recueillies dans les papiers de Manning, s'en trouvait une où le rôle de la Compagnie de Jésus était critiqué et indiqué comme un des obstacles au retour de l'Angleterre au catholicisme. Le biographe de Manning, M. Purcell, s'est borné à mentionner l'existence de cette note, en ajoutant qu'il lui avait paru sage de ne pas la publier en ce moment (*Life of Manning*, t. I, p. 7, et t. II, p. 774). Cette réserve était plus apparente que réelle, car elle tendait à faire croire que la note

Hâtons-nous d'ajouter que si Manning est jaloux de son autorité, ce n'est pas pour en tirer un avantage personnel ou une satisfaction d'amour-propre. C'est pour le bien de la religion qu'il veut être le maître. Là est l'inspiration exclusive de sa conduite. A cette cause, il se dévoue sans compter sa peine. Son activité est prodigieuse. Pas une heure de ses journées qui ne soit employée au service de son diocèse ou de l'Église en général. Attentif à tous les rouages de son gouvernement ecclésiastique, il les tient dans sa main et les fait mouvoir. Il est prompt à toutes les initiatives, dit son mot dans toutes les polémiques intéressant le catholicisme. Prédicateur infatigable, chaque dimanche, conformément à l'annonce faite la veille dans le *Times*, il parle dans une église, quelquefois dans deux ou trois, de préférence dans celles des quartiers ouvriers et pauvres.

Cet amour des pauvres est l'un de ses sentiments dirigeants. Il l'éprouve surtout à l'égard de ces nombreux Irlandais, noyés dans la masse protestante ou irréligieuse de l'immense cité ; comme évêque, il se sent responsable de leurs âmes ; comme Anglais, il a conscience d'un devoir depuis longtemps méconnu. En lisant son *Times*, chaque matin, il regarde anxieusement au compte rendu du tribunal de police, et

était trop accablante pour qu'on pût la faire connaître. Aussi assure-t-on que le P. Kent, qui a reçu mission des amis de Manning d'écrire une Vie qui corrige celle de Purcell, a décidé, dans l'intérêt même des jésuites, d'y insérer le texte de cette note. Le livre du P. Kent doit paraître prochainement à Londres.

quand il y trouve, ce qui ne laisse pas d'arriver assez souvent, le nom d'un fils ou d'une fille de l'Irlande, sa figure trahit une douloureuse angoisse. Il a constaté que, parmi les catholiques disséminés dans les quartiers populaires de Londres, plus de vingt mille n'ont près d'eux ni église où suivre leur culte, ni école où faire donner à leurs enfants une éducation religieuse. Aussi, quand de généreux souscripteurs lui apportent 400.000 francs pour entreprendre la construction d'une grande cathédrale qui manquait à son diocèse, refuse-t-il, non sans causer plus d'un désappointement, d'entrer dans leurs vues, et déclare-t-il plus urgent de multiplier d'abord les chapelles et les écoles des quartiers pauvres. « Pas une pierre de la cathédrale ne sera posée, dit-il, tant que les âmes ne seront pas mises à l'abri dans l'Église spirituelle; car celle-ci est la véritable cathédrale de Westminster. » Jusqu'à sa mort, et en dépit de beaucoup d'instances, il persévérera dans cette résolution [1]. Il veut que tout catholique, si pauvre soit-il, ait un lieu de culte et des prêtres à sa portée, dût-on pour cela se contenter d'installations modestes et relativement peu coûteuses. Grâce à cette impulsion, Londres qui n'avait, en 1850, que 38 églises, possède aujourd'hui, pour 200.000 catholiques, 116 paroisses ou missions. Même effort et

[1] La cathédrale, ainsi ajournée, devait être construite par le successeur de Manning, sur un terrain que ce dernier avait eu la prévoyance d'acquérir, au centre du quartier de Westminster. Inaugurée récemment, elle est l'un des monuments religieux les plus considérables de Londres.

mêmes résultats pour les écoles populaires. « Tout enfant catholique, proclame Manning, a droit à une instruction et à une éducation catholiques. » Dès 1866, il crée, pour susciter et recueillir les souscriptions, une caisse des écoles, *Westminster diocesan education Fund*, qui lui permettra d'élever de 11.245 à 22.580, le nombre des enfants recevant une éducation catholique.

L'archevêque ne perd pas de vue qu'en multipliant les centres religieux, il faut s'assurer des prêtres pour les desservir : de là, les mesures qui, avec le temps, porteront le chiffre des prêtres de son diocèse de 210 à 350. Le nombre n'est pas tout ; il s'inquiète de la formation de ce clergé. Le souvenir qu'il a gardé de ses anciens collègues anglicans, souvent bien nés, gradés d'université, lui a fait sentir ce qui manquait parfois, non certes comme zèle et dévouement, mais comme distinction sociale et culture intellectuelle, au clergé catholique, particulièrement à l'élément irlandais qui y tenait une assez grande place. Il voyait là une des raisons qui empêchait le clergé d'avoir prise sur la société anglaise. Jusqu'à la fin, il devait être préoccupé de cette cause de faiblesse et chercher les moyens d'y remédier, non sans placer toujours au premier rang la formation surnaturelle du prêtre, élevant très haut l'idéal de sainteté qu'il lui propose et qu'il développera plus tard dans un de ses livres les plus réputés, *Du sacerdoce éternel*. Chez lui-même, d'ailleurs, l'activité extérieure s'appuie sur une vie intérieure fort occupée des choses surnaturelles. Cet

homme de gouvernement est aussi un homme de prière, aimant à faire de fréquentes visites au Saint-Sacrement, expert, pour lui-même et pour les autres, dans les voies intérieures, confesseur fort recherché, aussi attentif et habile à diriger une seule âme troublée qu'à poursuivre de grands desseins de politique ecclésiastique.

III

Dès le début de son épiscopat, le nouvel archevêque eut à marquer l'attitude qu'il entendait prendre en face des anglicans qui tendaient à se rapprocher du catholicisme et qui s'appelaient eux-mêmes « anglo-catholiques ». Les faits qui déterminèrent son intervention remontaient à une époque antérieure à sa promotion ; force est donc, pour comprendre ce dont il s'agit, de revenir plusieurs années en arrière.

A mesure que, par l'effet du Mouvement d'Oxford, les idées et les pratiques catholiques reprenaient place dans la vie des anglicans, ceux-ci sentaient davantage l'inconséquence et le vice de leur séparation d'avec Rome. Tandis que quelques-uns en concluaient au devoir personnel d'abjurer le schisme et de se soumettre à la véritable Église, d'autres se persuadaient que, pour travailler au rétablissement de l'unité, il était un moyen plus efficace que les sécessions individuelles ; ils rêvaient d'une réconciliation, d'une *re-union* des Eglises, malheureusement séparées au XVIe siècle, d'une sorte de traité de paix à conclure

entre les deux sociétés religieuses. L'idée n'était pas neuve et avait déjà fait plusieurs fois, aux siècles précédents, l'objet de négociations plus ou moins autorisées. Reprise, vers 1856, par quelques esprits ardents de l'avant-garde ritualiste, dont le plus actif était un *clergyman* de province, gradé d'Oxford, le docteur Lee, cette idée sembla alors se préciser et prendre plus de corps par la publication d'un journal intitulé *The Union*, qui soutenait ouvertement la nécessité d'un accord avec le Saint-Siège et l'Église universelle. Du côté catholique, certains esprits virent là un fait gros d'espérances : le retour en corps de l'Église anglicane à l'unité catholique, ce qu'on appelait *the corporate Union*, ne leur paraissait ni invraisemblable en fait, ni impossible en droit, et ils se rappelaient que, dès 1841, Wiseman en avait, dans une lettre publique à lord Shrewsbury, envisagé l'éventualité.

De ces catholiques, le plus confiant était Ambrose Phillipps de Lisle. Sa situation sociale et les services rendus par lui à l'Église le mettaient en vue parmi ses coreligionnaires. D'une vieille famille d'origine huguenote, tout semblait l'éloigner de l'Église romaine, quand, en 1825, à l'âge de quinze ans, il s'était fait catholique, devançant de beaucoup les grands convertis de l'école tractarienne. On l'avait vu alors, à une époque où presque rien ne se faisait dans ce sens, se vouer, avec une ardeur généreuse, à la diffusion de sa foi nouvelle, créer de nombreuses chapelles dans le voisinage de ses propriétés, y attirer des prêtres, y fonder même un monastère de Trap-

pistes. Lorsque, plus tard, le] Mouvement d'Oxford avait déterminé un renouveau catholique dans le sein de l'anglicanisme, il l'avait suivi avec une ardente sympathie, y saluant le présage d'un retour général ; presque seul parmi les catholiques, il avait cherché, non sans s'exposer à quelques rebuffades, à nouer des relations avec les chefs de Mouvement. Les conversions retentissantes de 1845 et de 1850 lui avaient paru la justification de ses espérances. Prompt aux enthousiasmes, il se croyait toujours près de tenir, ce qu'il désirait et ne se résignait pas aux attentes patientes. Sa foi très profonde comptait volontiers sur les interventions miraculeuses et tournait parfois en illusion de visionnaire. Il se considérait lui-même comme « l'enfant du miracle » et attribuait sa propre conversion à la révélation d'un songe. Facilement crédule à toutes les prétendues prophéties, il en avait recueilli une, vieille de cent cinquante ans, émanant d'un jardinier, et annonçant, pour une date qu'il calculait devoir être proche, le retour de l'Angleterre au catholicisme [1].

Ce passé et cet état d'esprit préparaient Phillipps de Lisle à voir, dans l'initiative des rédacteurs du journal l'*Union*, le signe précurseur du grand événement attendu et désiré. Derrière cette petite avant-garde d'irréguliers, il se figura que toute l'Église anglicane se mettait en mouvement, publia un traité sur *l'Unité future de la chrétienté*, et écrivit, en mai 1857, une longue lettre

[1] *Life and Letters of Ambrose Phillipps de Lisle*, par Purcell, édités et terminés par Edwin de Lisle, t. I, *passim*.

au cardinal Barnabo, préfet de la Propagande, où il lui annonçait qu'un vaste parti s'était formé dans l'Église anglicane, avec l'idée de se réunir à l'Église catholique et de se soumettre au Pape ; il affirmait que ce parti comprenait déjà deux mille prêtres et jusqu'à dix évêques, parmi lesquels son incroyable illusion comptait Wilberforce, dont on sait la passion anti-romaine. Puis, comme le cardinal lui exprimait, dans une lettre brève, sa satisfaction d'une semblable nouvelle, il interprétait cette lettre comme un encouragement de Rome à s'associer à ce mouvement, s'abouchait avec les promoteurs anglicans, et tenait avec eux, le 4 juillet 1857, une réunion dont il s'empressait d'envoyer les résolutions au cardinal : la première portait le vote d'un calice d'or, offert à Son Eminence en signe de « gratitude » et comme « un gage de la réunion espérée des Églises anglaise et romaine » ; la dernière annonçait l'intention de fonder, en vue du même objet, une association de prières pour laquelle on sollicitait du Saint-Père une indulgence, étendue, s'il était possible, même aux anglicans « n'étant pas en communion extérieure avec le Saint-Siège ». Les statuts de l'*Association for the promotion of the Union of Christendom*, ou, suivant le procédé d'abréviation coutumier aux Anglais, de l'A. P. U. C., furent, en effet, établis par le Rev. Lee et par Phillipps de Lisle, le 8 septembre de la même année ; ils étaient rédigés en anglais, français et latin, pour être répandus en tous pays[1].

[1] *Life and Letters of Ambr. Phillipps de Lisle*, t. I, p. 372 à 380.

La confiance enthousiaste de Phillipps de Lisle était loin d'être partagée par tous ses coreligionnaires. Je ne parle pas seulement de ceux des anciens catholiques de naissance qui déjà n'avaient pas vu sans ombrage l'afflux des conversions individuelles, et qu'effarouchait, à bien plus forte raison, la perspective de cette invasion collective, de cette constitution, en Angleterre, d'une sorte d'Église uniate, à côté de laquelle la communauté des vieux fidèles risquerait de faire bien petite figure. Mais il était des objections d'un ordre plus relevé. Tout d'abord, on faisait observer que les anglicans, partisans de la *re-union*, partaient de ce qu'on a appelé la théorie des trois branches; ils considéraient les trois Églises, anglaise, grecque et romaine, comme trois branches, malheureusement séparées, de l'Église universelle; il s'agissait de les rapprocher par une transaction négociée de puissance à puissance. La thèse catholique était fort différente; elle n'admettait qu'une seule Église en possession de la vérité, à laquelle les Églises séparées devaient se soumettre. Or, de la part des catholiques faisant partie de l'Association, n'y avait-il pas plus ou moins abandon de ce point de vue? Phillipps de Lisle désavouait toute intention de ce genre; mais on croyait pouvoir lui opposer certaines expressions de sa brochure ou du préambule des statuts de l'Association. En second lieu, on objectait qu'en poursuivant le retour en corps, les catholiques négligeaient et décourageaient les conversions individuelles, seules possibles et réelles; on les accusait même formellement de persuader à des anglicans qui n'avaient plus foi dans leur

Église, qu'ils pouvaient en conscience y demeurer, afin de mieux aider ainsi à l'exode général[1]. Phillipps de Lisle, en effet, ne dissimulait pas que les conversions individuelles lui paraissaient bien peu de chose à côté du retour en corps et qu'il n'avait guère de goût à pêcher à l'hameçon un pauvre petit poisson, quand il rêvait d'un vaste coup de filet; mais, s'il jugeait plus prudent et plus habile de ne pas pousser personnellement à ces conversions, il se défendait hautement d'avoir jamais détourné qui que ce fût d'obéir à sa conscience, quand elle le pressait de se joindre à l'Église romaine; il contestait d'ailleurs qu'en fait la campagne pour la *Corporate union* eût diminué le nombre des conversions; elle l'aurait plutôt accru, et il citait le cas de plusieurs *unionists* qui avaient fait récemment leur abjuration dans sa propre chapelle. Enfin, une troisième critique, et non la moins fondée, était que les espérances conçues par Phillipps de Lisle étaient absolument chimériques, que les *unionists* étaient en très petit nombre, sans influence sur la masse de leur Église, et que cette multitude de *clergy-*

[1] Telle était bien, en tous cas, la thèse de certains anglicans *unionists*. L'*Union Review* publiera, en 1867, la lettre suivante, écrite par un anglican à un catholique étranger : « Dans une telle position, il vaut beaucoup mieux, pour tous, rester à travailler où nous sommes. Car qu'adviendrait-il de l'Angleterre, si nous quittions son Eglise? Elle serait simplement perdue pour le catholicisme et gagnée au rationalisme... C'est seulement par l'entremise de l'Eglise anglaise elle-même que l'Angleterre peut être catholicisée..., et, tant que l'Eglise d'Angleterre reste ce qu'elle est, nous joindre à vous, autrement qu'en corps, serait, à notre point de vue, pécher contre la vérité. » (Cité dans *The Secret History of the Oxford Movement*, par Walsh, p. 152.)

men et même d'évêques anglicans, disposés, selon lui, à s'unir au Saint-Siège, n'existaient que dans son imagination[1].

Si fondées que fussent ces critiques, il n'en restait pas moins que le mouvement unioniste partait d'un sentiment louable et servait au progrès des idées catholiques. L'habileté et la justice eussent donc commandé de le traiter avec ménagement et d'éviter, tout en sauvegardant les principes indispensables, de le rebuter trop rudement. C'est ce que ne comprirent pas toujours des esprits intransigeants, plus empressés à mettre dédaigneusement les anglicans qui se piquaient de catholicisme, en face de leurs inconséquences, qu'à aider charitablement leur bonne volonté. Tel se montra Ward dans la *Revue de Dublin.* Manning, déjà influent, bien qu'alors il ne fût encore que simple prêtre, se plaisait à déclarer qu'une seule âme conquise et soumise valait mieux que tous ces *clergymen* prétendant négocier. Les erreurs doctrinales et les illusions de fait des fauteurs de *corporate union* furent dénoncées à Rome. L'effet de ces rapports ne fut pas long à se faire sentir dans le ton très changé d'une seconde lettre que le cardinal Barnabo écrivit à Phillips de Lisle, pour refuser le calice qui lui était offert au nom de l'Association : il pouvait d'autant moins l'accepter, disait-il, « que la Sacrée-Congrégation qu'il présidait aurait semblé par là consentir et conniver à

[1] *Life and Letters of Ambr. Phillipps de Lisle*, t. I, p. 373, 374, 381 à 385, 398; *Life of Wiseman*, t. II, p. 480 à 486.

une doctrine fausse[1] ». Le cardinal Wiseman, qui, au premier moment, avait montré quelque sympathie aux unionistes et avait reçu plusieurs fois le Rev. Lee, ne tarda pas, non plus, sous l'influence de Manning, à modifier son attitude. Craignant d'être compromis par l'insistance avec laquelle les promoteurs du mouvement se réclamaient de sa *Lettre à lord Schrewsbury* publiée en 1841, il adressa au Saint-Siège un long memorandum dans lequel il critiquait la conduite de Phillipps de Lisle et de ses amis[2].

Newman, qui, à cette date de 1857, était encore recteur de l'Université catholique de Dublin, n'avait pas non plus grande confiance dans l'entreprise où il lui semblait qu'on s'engageait avec plus de générosité que de clairvoyance. Consulté par Phillipps de Lisle, il le mit en garde contre ses trop faciles espérances : la conversion en corps de l'Église anglicane ne lui paraissait pas possible. Il avait de plus peine à comprendre que des personnes pressées par leur conscience de se faire catholiques, se crussent autorisées à « marchander » leur soumission et à « poser des conditions » au Saint-Siège. Enfin il s'effrayait de tout ce qui pouvait paraître encourager des anglicans à différer leur conversion indviduelle. « Il est déjà, pour eux, écrivait-il à Phillipps de Lisle, d'une si extrême difficulté de hausser leur esprit jusqu'à comprendre la réelle nécessité de quitter la position à laquelle ils se sont élevés, peut-être aussi leur

[1] *Life and Letters of Philipps de Lisle*, t. I, p. 380, en note.
[2] *Life of Wiseman*, t. II, p. 479 à 488.

profession, leur entourage, leur famille, qu'ils se prévaudront aisément de la plus légère excuse, venant surtout de quelqu'un d'aussi respecté que vous et qui est lui-même un converti. Eh bien alors, imaginez que ces très chères et très précieuses âmes, — disons, par exemple, le docteur Pusey, — soient retenues dans cet état, alors que la grâce leur a été offerte et qu'elles ne l'ont pas suivie ! » Il ne contestait pas sans doute « l'intérêt que pouvait avoir le catholicisme à ce que des individus ne se convertissent pas et restassent pour être le levain qui fait lever la pâte ». Mais il se demandait si l'on se souvenait assez que chacun de ces individus avait son âme à sauver. En tout ceci donc, sa manière de voir se rapprochait de celle de Manning; où il s'en distinguait, c'est qu'il rendait hommage aux intentions de Phillipps de Lisle, et reconnaissait les heureux résultats que pouvait obtenir la charité pleine de tendresse et de respect dont celui-ci usait envers les anglicans; il craignait qu'à Rome on ne repoussât trop durement les ouvertures faites; il redoutait le « ton » habituel des prélats de la Propagande, « leur ignorance du caractère anglais », leur « peu de tact », qui les exposent « à offenser grandement les gens aussitôt qu'ils sortent des généralités courtoises et bienveillantes que la charité chrétienne commençait par leur suggérer[1] ».

Rome, en effet, ne goûtait pas une telle entreprise. Cependant, sans avoir égard aux quelques ardents qui

[1] *Life and Letters of Philipps de Lisle*, t. I, p. 367 à 372

la pressaient de mettre à l'index l'écrit de Phillipps de Lisle, elle resta muette, et, durant plusieurs années, l'A. P. U. C. put continuer à recruter ses adhérents dans les deux communions. A en croire ses promoteurs, leur nombre atteignit bientôt plusieurs milliers et comprenait même des évêques catholiques; Phillipps de Lisle, dont, il est vrai, l'enthousiasme exagérait facilement, signalait au cardinal Wiseman ce « merveilleux progrès ». La plus notable adhésion fut celle du P. Lockhart, religieux rosminien, qui avait autrefois devancé, dans sa soumission à Rome, son maître Newman [1].

S'il n'y avait eu que l'union de prières, il est probable que cette situation se fût prolongée et que l'autorité religieuse ne fût pas intervenue. Mais l'Association avait une publication périodique qui s'appelait maintenant l'*Union Review ;* or, les élucubrations qu'y inséraient certains adhérents étaient parfois d'une doctrine contestable. Les plus fâcheuses n'étaient pas toujours celles qui émanaient d'anglicans ; quelques prêtres catholiques, plus ou moins ouvertement en révolte contre leurs évêques, laissaient voir que ce qu'ils cherchaient dans la fondation d'une Église uniate, c'était un moyen de s'émanciper d'une discipline qu'ils jugeaient gênante, particulièrement de l'obligation du célibat [2]. On faisait ainsi beau jeu aux critiques. Les évêques s'émurent et, d'accord avec le cardinal Wise-

[1] *Life and Letters of Phillipps de Lisle*, t. I, p. 398.
[2] *Ibid.*, t. I, p. 415.

man, adressèrent à Rome, en avril 1864, un memorandum contre la participation des catholiques à l'A. P. U. C. C'était le moment où le Saint-Siège, fort animé contre tout ce qui était suspect de libéralisme religieux, se disposait à publier le *Syllabus* et l'encyclique *Quantâ curâ;* il était donc porté à prêter l'oreille à la dénonciation des évêques, et, le 16 septembre, un rescrit de la Sainte Inquisition, adressé aux évêques d'Angleterre, condamna en termes sévères, comme un acte « scandaleux », « infecté d'hérésie », tendant à renverser la constitution de l'Église et à favoriser l'indifférentisme, la participation des catholiques à l'association en question[1].

Le coup était dur pour les catholiques qui s'étaient engagés dans cette entreprise, un peu imprudemment, mais avec l'unique et sincère souci de servir l'Église et de sauver des âmes. Ils se voyaient rudement désavoués à la face de ceux qu'ils avaient cru attirer sur le chemin du catholicisme, mis dans l'alternative de les désorienter et de les rejeter en se soumettant, ou de scandaliser leurs frères en persistant. Dans toutes les hypothèses, il leur paraissait que, seuls, les protestants, ennemis de tout rapprochement, auraient à se féliciter. Ils n'hésitèrent cependant pas un moment : Phillipps de Lisle et le P. Lockhart se retirèrent de l'Association. « Ceux qui exercent l'autorité au milieu de nous, écrivait peu après le second de ces personnages, n'ont pas compris ce que nous vou-

[1] *Life of Phillipps de Lisle*, t. I, p. 386 à 389.

lions. J'ai dû néanmoins m'incliner devant leur décision [1]. »

Un fait extraordinaire se produit alors, qui prouve que, s'il y avait inconséquence et chimère chez les *unionists* anglicans, du moins leurs intentions étaient sincères et qu'ils étaient animés, à l'égard du Saint-Siège, de sentiments jusque-là inconnus chez leurs coreligionnaires. Loin de répondre sur le même ton, à la répudiation sévère et dédaigneuse du Saint-Office, les principaux d'entre eux, au nombre de 198, tous *clergymen*, rédigent et signent une adresse au cardinal-secrétaire du Saint-Office, où ils s'efforcent, avec un respect attristé, d'établir qu'on s'est mépris sur leurs intentions; au reproche d'avoir « affirmé, dans leur prospectus, que les trois communions, la romaine, l'orientale et l'anglicane, prétendent également s'appeler catholiques », ils répondent « n'avoir entendu exprimer aucune opinion sur ce point et avoir seulement parlé du *fait*, non du droit »; ils protestent n'avoir d'autre but que le rétablissement de l'union détruite, et ne vouloir y travailler que par la prière. Quant aux opinions particulières exposées dans l'*Union Review*, ils se défendent d'en assumer la responsabilité et expliquent que ces libres publications, auxquelles Rome n'est pas habituée, sont d'usage courant en Angleterre. Ils rappellent leurs efforts, depuis plusieurs années, pour améliorer les croyances, le culte, la discipline cléricale, et se font honneur, notamment, d'avoir,

[1] *Life of Wiseman*, t. II, p. 490.

au risque d'éveiller autour d'eux plus d'une méfiance, « développé un sentiment de bonne volonté à l'égard de la vénérable Église de Rome ». Ils terminent en faisant « humblement profession d'être les serviteurs de Son Éminence » et en se disant « dévoués à l'Union catholique[1] ». Phillipps de Lisle, qui croit trouver, dans ce langage, la justification de sa propre conduite, insiste auprès du cardinal Wiseman, pour qu'il prenne en considération des explications données sur un tel ton, et pour qu'il obtienne du Saint-Siège un nouvel examen de cette affaire. Ébranlé, touché, Wiseman paraît un moment disposé à présenter lui-même à Rome l'adresse des 198. Mais Manning, averti, intervient pour l'en détourner. Aussi bien, les jours du vieux cardinal sont-ils comptés, et il meurt, le 15 février 1865, sans avoir rien fait[2].

La nomination de Manning à l'archevêché de Westminster n'est pas pour améliorer la situation des pétitionnaires. A défaut de Wiseman, ils ont prié Mgr Talbot de présenter leur adresse. Celui-ci y consent, mais, en même temps, il demande au nouvel archevêque ses idées sur la réponse à faire par le Saint-Office et promet de s'employer à les faire prévaloir dans les conseils romains. Manning n'hésite pas : il estime que les 198 ne sont pas fondés à prétendre qu'ils ont été mal compris; le souci de ne pas rebuter des hommes de bonne foi et de bonne volonté, en voie de rapprochement, le

[1] *Life of Manning*, t. II, p. 279, 280.

[2] *Life of Wiseman*, t. II, p. 489 à 491; *Life of Manning*, t. II, p. 276, 277; *Life and Letters of Phillipps de Lisle*, t. I, p. 400, 401.

préoccupe beaucoup moins que celui d'affirmer hautement la vérité dogmatique tout entière, de dissiper les équivoques et les illusions ; il estime qu'une parole très ferme et très nette du Pape est ce qui aura le plus d'action, non seulement sur les *unionists* dont « les yeux seront ainsi ouverts », mais sur toute « l'opinion publique d'Angleterre » ; il ajoute que cette campagne de l'*A. P. U. C.* « fait partie d'un système qui est en train de décevoir un grand nombre de catholiques et qui fera beaucoup de mal, si on ne tranche pas tout de suite dans le vif ». Cette façon de voir est communiquée par Talbot à Pie IX qui l'approuve et qui prescrit que la réponse à l'adresse des 198 soit rédigée dans cet esprit[1].

Le nouveau rescrit du Saint-Office, daté du 8 novembre 1865, est, dans la forme, un peu moins sec que le précédent : deux premiers projets de rédaction ont été écartés par le Pape, parce qu'il n'en trouvait pas le ton assez « paternel[2] » ; mais, au fond, ce sont les mêmes idées et les mêmes conclusions. Le Saint-Office évite de qualifier les destinataires par le titre de leurs fonctions ecclésiastiques, de peur qu'ils ne puissent en induire une sorte de reconnaissance des ordres anglicans ; il les appelle seulement : *Honorabiles et dilectissimi Domini.* Il insiste sur ce que, pas plus *en fait* qu'*en droit*, on ne peut, sans hérésie manifeste, attribuer le nom de catholique à aucune autre communion

[1] *Life and Letters of Phillipps de Lisle*, t. I, p. 403 à 408 ; *Life of Manning*, t. II, p. 278 à 284.
[2] *Life and Letters of Phillipps de Lisle*, t. I, p. 406, 407.

que l'Église romaine, que celle-ci est seule la véritable Église et que quiconque en est séparé doit, s'il ne veut perdre son âme, se hâter de lui faire sa soumission [1].

Eût-il été possible de sauvegarder les principes nécessaires, en repoussant moins rudement ceux qui, après tout, se présentaient avec de bonnes intentions? Newman paraît en avoir eu le sentiment. « Je ne puis m'empêcher, écrit-il le 24 novembre 1865, à un jésuite de ses amis, le P. Coleridge, d'être peiné du coup frappé par le Saint-Office sur les membres de l'A. P. U. C. [2] » Ce n'est pas que, quant à lui, il croie plus qu'il ne le faisait en 1857, à la réalisation du rêve caressé par son ami Phillipps de Lisle. Dans une lettre écrite à ce dernier, le 3 mars 1866, il lui explique longuement, comment, étant donnés l'origine, la situation actuelle, les principes de l'Église établie, son retour en corps lui paraîtrait un miracle au même degré que s'il voyait la Tamise changer d'elle-même son cours. Dès lors, il ne lui semble pas que ce doive être l'objet d'une prière. Sans doute, dit-il, « rien n'est impossible à Dieu, et plus nous lui demandons, plus nous obtenons; mais les indications de sa Providence nous éclairent sur ce qu'il convient de demander ou de ne pas demander. Nous demandons ce qui est problable; nous ne demandons pas expressément que l'Angleterre se convertisse en un jour, — à moins qu'on n'y soit

[1] Voy. ce document, *Life of Phillipps de Lisle*, t. I, p. 417 à 422.
[2] « *The Month* » *and J.-H. Newman*, extrait du *Month* de janvier 1903, I, p. 15.

autorisé par une inspiration particulière; une telle prière serait présomptueuse, étant la demande d'un miracle[1]. » Vers la même époque, il écrit à Pusey que « l'union dans la prière », entre catholiques et anglicans, « bien que non positivement illégale, n'est pas autorisée par Rome », et son sentiment personnel paraît être qu'il est plus « honnête », plus « franc », de ne pas s'exposer aux équivoques et aux difficultés que pourrait soulever cette union. « Qu'est-ce que la prière, ajoute-t-il, sinon la communion ? Prier ensemble c'est être dans la même communion[2]. » Le regret de Newman porte donc sur la forme de l'acte du Saint-Office plus que sur le fond des idées : il craint qu'on ne décourage des hommes de bonne volonté ; il s'inquiète de ce qui arrivera si les Anglicans sont ainsi conduits à « supposer que tous les catholiques sont avec Ward et Faber » ; pour ce qui le regarde, « convaincu qu'une grande fraction de l'Église anglicane est en train de s'avancer vers le catholicisme, il ne croirait pas bien de rien faire qui puisse la rejeter en arrière[3] ».

Manning, au contraire, reprocherait plutôt aux autorités romaines de n'avoir pas été assez catégoriques. « J'avais espéré plus », écrit-il à Talbot qui répond en s'excusant sur « la difficulté de faire comprendre aux Italiens l'esprit anglais et de leur donner une vue juste des choses[4] ». L'archevêque ne perd pas un moment

[1] *Life and Letters of Philipps de Lisle*, t. II, p. 264 à 271.
[2] Lettre du 2 avril 1866 (*Life of Pusey*, t. IV, p. 138).
[3] Lettre précitée du 24 novembre 1865, au P. Coleridge.
[4] *Life of Manning*, t. II, p. 284.

pour publier, le 14 décembre 1865, la lettre du Saint-Office, et, peu après, le 6 janvier 1866, il la commente dans une lettre pastorale, sur la *Réunion de la Chrétienté*. L'écrit est considérable, d'une inspiration élevée, d'une forme souvent éloquente, d'une émotion contenue qui constraste avec ce que la doctrine semble parfois avoir de rigoureux. La préoccupation principale de l'auteur est de dissiper les illusions et les équivoques; il a consenti, sur le conseil de quelques amis, à supprimer de sa première rédaction des mots trop durs, mais en ayant soin de ne pas affaiblir sa pensée. « J'espère que c'est fort, écrit-il à Talbot, mais je ne désire pas que ce soit dur[1]. »

L'auteur de la lettre commence par rappeler les événements et les actes du Saint-Office. Il ne nie pas ce qu'a de nouveau et d'extraordinaire le fait que près de deux cents *clergymen* aient envoyé une adresse au cardinal secrétaire du Saint-Office; il y voit « une impulsion de la grâce surnaturelle ». Réaction étonnante, dit-il, qui s'est produite « contre le vent et le courant de la tradition anglaise » et qui « porte les esprits des hommes de plus en plus près des frontières de la foi catholique ». Mais il se hâte d'ajouter qu'on aurait tort « d'attacher trop d'importance au mouvement dont l'A. P. U. C. est la colonne avancée ». Il rappelle « que l'Église d'Angleterre représente seulement une moitié du peuple anglais; que l'école anglicane représente seulement une portion de l'Église d'Angleterre; que le

[1] *Life of Manning*, t. II, p. 284-285.

mouvement anglo-catholique représente seulement une section de l'école anglicane, et que le mouvement unioniste représente seulement une fraction de cette section ». Ce lui est une occasion de parler de la masse des non conformistes, sur les qualités desquels il insiste, comme pour faire sentir aux anglicans qu'ils ne sont pas seuls à mériter l'intérêt et à occuper la sollicitude des catholiques. « S'ils sont plus rudes, dit-il, dans leur langage contre l'Église catholique, ils sont des adversaires plus sincères et plus généreux, plus véhéments mais moins amers, et, à tout prendre, exempts de ces petitesses de personnalités, de ces mesquines attaques qui quelquefois déshonorent la controverse de ceux qui sont intellectuellement plus rapprochés de la vérité. A l'égard de tels hommes, c'est un devoir pour nous d'entretenir les dispositions d'une ardente charité et d'un véritable respect, et de ne pas dépenser outre mesure, en faveur de ceux qui sont plus près de nous, un temps et des sympathies qui leur sont dus. » L'archevêque explique ensuite pourquoi il ne fait pas un meilleur accueil aux propositions d'union. « Cela peut, dit-il, paraître une chose étrange et odieuse de notre part, à nous qui sommes les témoins de l'unité de l'Église dans le monde, d'être si peu empressés à nous avancer à la rencontre de ceux qui viennent à nous avec des invitations à l'union. » Il proteste avoir toujours ardemment désiré le rétablissement de l'unité, et il continue :

La vision de l'Angleterre redevenue catholique, son peuple fidèle et énergique élevé de nouveau par la foi aux plus

hauts instincts de l'Église catholique, nos schismes domestiques éteints, nos amères controverses terminées, toutes nos forces détournées de nos conflits mutuels pour être appliquées à vaincre le péché et l'incroyance qui, jour et nuit, dévorent les âmes des deux côtés, tout cela est aussi beau et aussi enchanteur que l'image de la Jérusalem céleste que l'apôtre vit descendre du ciel. Une seule chose est plus belle et plus imposante, c'est la Jérusalem céleste elle-même, non en image, mais en réalité, la sainte Église, offrant, par tout le monde, la parfaite symétrie de l'unité et de la vérité, indéfectible et infaillible, incorruptible et immuable, notre mère à tous, le Royaume de Dieu sur la terre. Nous sommes prêts à acheter la réunion de nos frères séparés à tout prix, sauf par le sacrifice d'une parcelle, si petite soit elle, de l'ordre surnaturel de l'unité et de la foi... Nous ne pouvons offrir l'unité qu'à la condition sous laquelle nous la possédons, celle d'une soumission non conditionnelle à la voix vivante et perpétuelle de l'Église de Dieu. Si cela est refusé, ce n'est pas nous qui empêchons l'unité; car ce n'est pas nous qui imposons cette condition, mais l'esprit de vérité qui résida toujours dans l'Église... Il serait contraire à la charité de mettre, fût-ce un fétu de paille, au travers du chemin de ceux qui professent désirer l'union. Mais il y a quelque chose de plus divin que l'union, c'est la foi. C'était pour déclarer cette loi de son royaume que notre divin Seigneur disait : « Ne croyez pas que je sois veuu apporter la paix sur la terre ; je suis venu apporter, non la paix, mais l'épée. » Divine parole, très nécessaire en ces jours, où la précision de la doctrine est dénoncée comme non charitable et le dogme comme un obstacle à l'union. C'est là ce que le Saint-Office a découvert, avec l'instinct véritable de Rome, dans l'Association dont nous nous occupons... L'Église est définie, précise et péremptoire dans ses déclarations. Elle refuse tout compromis, toute transaction ou tout ce qui

pourrait brouiller les termes et les limites de ses définitions. Elle se refuse à tolérer, non seulement la contradiction, mais toute déviation. Elle exclut tout autre formule que la sienne propre... Il n'est pas surprenant qu'on nous croie étroit, sectaire, non charitable. Rien qu'une loi divine pouvait justifier une telle attitude. Mais cette loi existe qui fait plus que la justifier. Elle lie la conscience de chaque membre de l'Église, depuis le Souverain Pontife jusqu'au petit enfant dans l'école catholique, à la divine unité de la vérité... Une fois de plus, comme l'affirme le Saint-Office, il n'y a aucune unité possible, si ce n'est par la voie de vérité. Vérité d'abord, unité ensuite ; la vérité est la cause, l'unité l'effet. Renverser cet ordre est renverser la procédure divine. L'unité de Babel finit en confusion. L'unité de la Pentecôte fondit toutes les nations en un seul corps par l'unité du dogme de foi.

Après une condamnation aussi formelle, les catholiques ne pouvaient plus participer à l'A. P. U. C. Celle-ci devait persister cependant, uniquement composée d'anglicans, ne faisant pas grand bruit, mais non sans manifester parfois son activité. C'est ainsi que de son sein sortira, quelques années plus tard, en 1877, sous l'impulsion de son premier fondateur, le Dr Lee, l'*Order of corporate Reunion*, ou, par abrévation, *O. C. R.*, sorte de société secrète dont il ne conviendrait pas d'exagérer l'importance et l'action, mais qui n'est pas le symptôme le moins curieux de l'étrange état d'esprit régnant à cette frontière extrême de l'anglicanisme. Le Dr Lee se rendait compte qu'on ne pouvait être en sécurité sur la validité des sacrements conférés dans l'Église d'Angleterre, particulièrement en ce qui touche l'ordination des prêtres, et que cette incerti-

tude était un obstacle à la conclusion de l'union corporative. La nouvelle société se proposait d'écarter cet obstacle. Dans ce dessein, en 1878, trois de ses membres se firent secrètement rebaptiser, reconfirmer, réordonner et enfin consacrer évêques par des évêques schismatiques, mais en possession de la succession apostolique; on a raconté que la cérémonie avait eu lieu en pleine mer, pour éluder les difficultés de juridiction. Des pouvoirs ainsi obtenus, les nouveaux évêques entendaient se servir pour régulariser, à leur tour, la situation sacramentelle de leurs affiliés. Quels étaient ces trois évêques? Le secret de leurs noms n'était révélé que sous le sceau de la confession. Il paraît bien que l'un deux était le Dr Lee, l'autre le Dr Mossman ; de l'identité du troisième, on est moins assuré. Le plus curieux était que ces évêques conservaient leurs fonctions ecclésiastiques dans l'Église établie et que Lee, par exemple, demeurait *vicar* de la paroisse All Saints, à Lambeth; c'est même dans son église paroissiale qu'il exerçait ses pouvoirs épiscopaux. Tout cela, il est vrai, était enveloppé de mystères; par moments, apparaissait une lettre pastorale, signée d'un pseudonyme, et qu'on annonçait avoir été promulguée devant témoins sur les marches de l'église Saint-Paul. Sur les résultats obtenus, il est difficile d'être fixé. Où est la vérité entre les adversaires qui prétendaient, en se moquant, que l'*Ordre* se limitait aux trois évêques, et le journal catholique qui, en 1894, évaluait à huit cents, le nombre des *clergymen* qui s'étaient fait ainsi réordonner? En tout cas, si cette

société ne fit pas beaucoup avancer la « réunion en corps », elle précipita les retours individuels : beaucoup de ses adhérents finirent par se convertir; ainsi devaient faire notamment, peu avant leur mort, deux de ses évêques, Mossman et Lee[1].

IV

Lors de la fondation de « l'Association pour promouvoir l'Union de la chrétienté », ni Pusey, ni les autres anciens Tractariens n'y avaient pris part. Newman avait même alors noté leur abstention avec quelque tristesse. « Est-il possible, écrivait-il, à ce propos, le 9 juillet 1857, à Philhipps de Lisle, que la première génération ait eu sa vendange, et que la seconde cueillette des grappes appartienne tout entière à une génération nouvelle[2] ? » Avec les années, cependant, l'idée d'une réunion des Églises avait pénétré plus avant dans le *High Church*. En 1863, un ami de Pusey, Forbes, évêque de Brechin, en Écosse, qui avait eu naguère maille à partir avec ses collègues de l'épiscopat écossais, à cause d'un mandement sur l'Eucharistie[3],

[1] La conversion du Dr Lee eut lieu en 1901. Sa femme lui avait donné l'exemple, vingt ans auparavant. — Sur cette mystérieuse société, voy. *Secret History of the Oxford Movement*, p. 147 à 161, 327, 328, et *The O. C. R. and its Work*, article du Dr Lee, publié dans le *Nineteenth Century*, novembre 1898. Voy. aussi *l'Ame anglicane*, par Chapman, p. 248 à 264.

[2] *Life and Letters of Phillipps de Lisle*, t. I, p. 370.

[3] Voy. 2e partie, p. 258.

demandait un concile œcuménique pour réaliser cette union. L'année suivante, l'évêque de Salisbury, Hamilton, écrivait : « C'est le désir du Seigneur que son Église soit une, et c'est le devoir de tous ses membres de mettre leur esprit en harmonie avec la pensée de Celui qui est leur chef. » Enfin, dans les derniers mois de 1865, au moment où se décidait, à Rome, la condamnation définitive de l'A. P. U. C., Pusey se trouvait amené, lui aussi, à parler publiquement d'union des Églises : voici dans quelles circonstances.

A la suite des polémiques suscitées par le jugement du Conseil privé dans l'affaire des *Essays and Reviews*, Pusey, dans une brochure publiée en septembre 1864[1], s'était plaint, non sans amertume, de l'attitude de certains catholiques qui avaient semblé « triompher de cette victoire de Satan » ; il l'opposait à celle d'autres catholiques qui, au contraire, « se réjouissaient de toutes les œuvres du Saint-Esprit dans l'Église d'Angleterre (quoi qu'ils pensassent de celle-ci), et s'attristaient de ce qui affaiblissait cette Église qui est, aux mains de Dieu, le grand rempart contre l'incrédulité dans ce pays ». Manning s'était cru visé et avait aussitôt répondu par une « Lettre au Rev. Pusey sur les Œuvres du Saint-Esprit dans l'Église d'Angleterre ». Dans cette lettre qu'il commençait par quelques paroles émues d'affection et de respect à l'égard de Pusey et des anciens amis dont il s'était séparé par sa conversion, il se défendait d'avoir méconnu la part de vérité retenue par

[1] *Case as to the Legal Force of the Judgment of the Privy Council.*

l'Église d'Angleterre, l'action qu'y exerçait le Saint-Esprit, et de s'être réjoui des coups qui lui étaient portés. Mais, cette déclaration faite, il expliquait pourquoi il se refusait à voir en elle une partie de l'Église catholique et un « rempart contre l'incrédulité » qu'il lui reprochait, au contraire, d'avoir trop souvent secondée. Si le Saint-Esprit agissait *dans* cette Église, il n'agissait pas *par* elle, et Manning tenait à bien établir que cette action s'exerçait au même titre chez les dissidents; sa préoccupation manifeste était de faire sentir aux anglicans, particulièrement à ceux qui se flattaient d'être catholiques, qu'il ne les distinguait pas des autres protestants et qu'à ses yeux, ils étaient des hérétiques tout comme les autres. C'était déjà, on le voit, les mêmes idées, la même inspiration, le même ton qu'on devait trouver, seize mois plus tard, dans sa Lettre pastorale sur la « Réunion de la Chrétienté [1] ».

Pusey fut très blessé du langage de Manning. « Il nous dénie tout, écrit-il à Newman, excepté ce que les dissidents ont aussi à un plus haut degré [2] ». Désireux de venger son Église, sa première pensée est d'établir, contre son détracteur, qu'elle est une partie de l'Église universelle, demeurée en possession de toutes les vérités essentielles. Mais, en suivant cette idée, une question se pose dans son esprit : si cette Église est, en effet, une partie de l'Église universelle, pourquoi l'en maintenir séparée? Pourquoi ne pas se réunir tous contre l'ennemi commun, au lieu de continuer à se dé-

[1] Voy. plus haut, p. 31.
[2] *Life of Pusey*, t. IV, p. 98.

chirer mutuellement ? Ce qui vient de se passer à propos des *Essays and Reviews* n'a-t-il pas montré la nécessité de concentrer les forces malheureusement divisées ? Ces réflexions amènent peu à peu Pusey à l'idée de cette réunion des Églises que l'A. P. U. C. avait mise à l'ordre du jour, et l'ouvrage qu'il a conçu d'abord uniquement comme une réfutation offensive, se transforme, dans sa pensée, en une proposition d'accord ; l'arme de combat devient un instrument de paix[1]. Aussi, quand, après une préparation assez longue, traversée par d'autres incidents, son livre est lancé dans le public, en septembre 1865, il l'intitule : *L'Église d'Angleterre, partie de l'Église une, sainte, catholique du Christ, et un moyen de rétablir l'unité visible. Un Eirenicon, dans une lettre à l'auteur de « Christian Year*[2] ».

Dans cet écrit, Pusey cherche d'abord à rétablir, contre Manning, le droit de l'Église d'Angleterre à se dire une partie de l'Église universelle. Il soutient que, sans avoir de relations extérieures avec les autres communions chrétiennes, cette Église leur est cependant unie d'une manière intime, par un principe supérieur de cohésion qui n'est autre que Jésus-Christ. L'unité visible était demeurée substantiellement intacte pendant plusieurs siècles; c'est la période de l'Église une et indivise. Des circonstances déplo-

[1] Pusey a exposé cette évolution de sa pensée, dans ses lettres de cette époque. (*Life of Pusey*, t. IV, p. 97 à 106.)

[2] Rappelons que l'auteur de *Christian Year* était Keble.

rables sont survenues qui ont brisé cette merveilleuse harmonie; grand malheur qu'on travaille à réparer. Mais, quoi qu'il arrive de ces efforts, l'Église anglicane n'en demeurera pas moins toujours unie spirituellement à l'Église universelle; car, aux yeux de Pusey, l'union extérieure, si normale qu'elle soit, si conforme qu'elle lui paraisse à la volonté de Dieu, n'est pas absolument nécessaire. Et notre auteur prétend trouver dans l'histoire ecclésiastique, notamment aux premiers siècles, l'exemple d'Églises particulières, séparées les unes des autres et spécialement de Rome, sans qu'il y eût pour cela lésion essentielle des membres momentanément disloqués.

Pusey n'en désire pas moins le rétablissement de l'unité visible, et, pour la préparer, il s'efforce de démontrer que l'Église d'Angleterre professe toutes les vérités essentielles du christianisme. Reprenant la thèse du *Tract* 90, qu'il s'occupe en ce moment de rééditer[1], il soutient que les XXXIX Articles peuvent s'interpréter dans un sens catholique et se concilier avec les décisions du concile de Trente. Il examine à ce point de vue les divers dogmes et, pour tous, il pré-

[1] « J'ai besoin de réhabiliter le *Tract 90*, écrivait, quelques mois auparavant, Pusey à un de ses amis, parce qu'il est essentiel à notre position qu'un exposé de ce genre soit reconnu vrai. Le décri jeté sur le *Tract 90* est un grave scandale pour nos principes. Très cher N. (Newman) s'est réhabilité lui-même sous le rapport de l'honnêteté; j'ai besoin de montrer que le jugement prononcé alors était précipité. » (*Life of Pusey*, t. IV, p. 102.) — Cette réédition au *Tract 90* devait paraître peu après l'*Eirenicon*. — Sur ce qu'était ce *Tract* et sur l'orage qu'il avait soulevé, voy. 1re partie, p. 206 et suiv.

tend trouver cet accord possible. Sur l'autorité du Pape, toutefois, il n'est pas sans quelque embarras : on ne voit pas nettement jusqu'où il va; il accepte la suprématie papale, comme utile plutôt que nécessaire; elle est, à son avis, de droit ecclésiastique, non de droit divin. Il n'en déclare pas moins, d'une façon générale, que l'Église anglicane peut accepter tous les dogmes affirmés par le concile de Trente.

Où Pusey voit la divergence, c'est non sur les dogmes, mais sur ce qu'il appelle « le système pratique du romanisme », sur certaines opinions qui se sont glissées dans l'enseignement populaire du catholicisme. Il passe en revue ces excroissances réelles ou prétendues. Les unes sont des abus auxquels il donne une importance exagérée; pour d'autres, il a été trompé par de fausses informations; d'autres, enfin, sont des pratiques louables ou tout au moins innocentes, en harmonie avec la vérité catholique, et que seuls ses préjugés protestants l'empêchent de comprendre et d'admettre. C'est surtout au culte de Marie qu'il s'en prend. On se ferait difficilement une idée des préventions qui troublaient et obscurcissaient, sur ce sujet, cette conscience si droite; il y voyait « le principal obstacle à la réunion », et il répétait volontiers que cela avait été toujours pour lui une véritable « croix ». Il se lance donc dans une charge à fond contre la Mariolatrie, dénonçant pêle-mêle les exagérations d'une dévotion mal entendue et non autorisée, avec ce qui était le développement et la manifestation légitimes de la piété chrétienne. A voir la vivacité et l'amertume de

plusieurs de ses critiques qui blessent la dévotion catholique dans ses parties les plus sensibles, on oublie vraiment le dessein d'union que se proposait l'auteur, et l'on peut croire qu'il a voulu surtout flatter et exciter la passion protestante.

Pusey, pourtant, ne perd pas de vue l'accord qu'il désire voir s'établir. A son avis, que faut-il pour que cet accord se fasse ? D'une part, l'Église d'Angleterre doit déclarer qu'elle interprète ses Articles dans un sens conciliable avec les décisions du concile de Trente ; d'autre part, l'Église catholique doit déclarer d'une façon autorisée qu'il suffit de croire les dogmes établis par ce concile, et que l'on n'est pas forcé d'admettre certaines opinions, de suivre certaines pratiques qui, sans appartenir au dogme essentiel, sont aujourd'hui répandues ; elle doit, en outre, donner garantie que ces opinions ne seront pas déclarées de foi, comme il a été fait pour l'Immaculée-Conception, et que toutes les paroles des papes ne seront pas érigées en dogmes. Il semble à Pusey que, sur ce terrain, la paix peut se conclure ; il rappelle les tentatives faites dans le passé et qui ont échoué. « Et maintenant, dit-il, Dieu semble encore éveiller l'aspiration à l'unité visible, et Lui qui seul, auteur de la paix et ami de la concorde, peut avoir mis dans l'esprit des hommes l'idée de prier pour l'unité de la chrétienté, saura, en son temps, nous en avons la conscience, accomplir la prière qu'il a

[1] *Spiritual Letters of Pusey*, p. 219 ; *Life of Pusey*, t. IV, p. 98 et 108.

Lui-même enseignée. » Puis, s'adressant particulièrement aux catholiques qui ne lui paraissent pas exagérer les doctrines réellement de foi, il conclut en ces termes :

C'est à de tels hommes que nous tendons les mains, nous à qui Bossuet et de Noailles auraient prêté l'oreille. Le combat avec l'incrédulité occupe et tend les forces de l'Église ; les armées de Satan sont unies, du moins pour faire la guerre à la foi dans le Christ. Ceux qui sont chargés de défendre cette foi seront-ils seuls à ne pas s'entendre ? Nous désirons voir l'Église unie sur des bases que Bossuet, nous en avons la confiance, aurait sanctionnées. Et à tous ceux qui, en Orient ou en Occident, désirent voir rétablir la communion ecclésiastique entre tous les fidèles qui gardent la foi de l'Église indivise, nous disons : « Ce n'est pas là simplement notre désir ; c'est ce qui est exprimé dans notre liturgie par ceux qui nous ont précédés ; dans ce dessein, chaque fois que nous célébrons la sainte Eucharistie, nous sommes tenus de prier Dieu qu'*il daigne donner constamment à son Église universelle l'esprit de foi, d'unité et de concorde*. C'est là ma prière quotidienne. Pour cela, je mourrai avec joie. « O Seigneur, ne tardez pas ! »

Pusey prend tellement à cœur et au sérieux ses propositions de paix, qu'aussitôt son livre paru, il se rend sur le continent, pour le remettre lui-même à un certain nombre d'évêques français qu'il a choisis parmi ceux qui lui paraissent avoir donné les avis les plus sages dans la consultation préalable à la définition de l'Immaculée-Conception[1]. Il veut se rendre compte,

[1] Pusey avait fait, pour son livre, une lecture attentive du recueil de ces avis, publié sous ce titre : *Pareri del Episcopato Cattolico sulla definizione dogmatica del immacolato concepimento della B. V. Maria.*

écrit-il à Newman, si ces évêques « seraient disposés à faire aux anglicans les conditions que leur aurait faites Bossuet ou le cardinal de Noailles[1] ». Du 11 au 20 octobre 1865, il voit l'évêque de Coutances, le grand-vicaire de Rennes, les évêques de Laval et de Chartres, l'archevêque de Paris. L'accueil varie, nettement défavorable de la part de l'évêque de Laval, bienveillant, dans des mesures différentes, de la part des autres. Le voyageur se félicite surtout de celui de l'archevêque de Paris, Mgr Darboy, qu'il a vu deux fois ; il écrit en sortant de ces entretiens : « La première pierre est posée, j'en ai la confiance, sur laquelle les deux Églises peuvent encore être unies, au jour où Dieu le voudra et où les hommes consentiront à lui obéir. » Il loue « l'esprit modéré, compréhensif de l'archevêque, ses vues larges et lointaines ». Il rapporte qu'à cette question, posée en conclusion du premier entretien : « Jugez-vous que ce soit une œuvre pratique de travailler à la réunion des Églises sur la base du concile de Trente expliqué ? » Mgr Darboy a répondu : « Oui. » Celui-ci a, en outre, approuvé l'idée de faire traduire l'*Eirenicon* en français, promettant de le défendre, si on lui cherchait querelle, et assurant que « les conciliateurs finissent toujours par réussir et que les gens n'ont pas de goût pour les solutions extrêmes ».

Encouragé par le résultat de ce premier voyage, Pusey retourne, quelques semaines après, en France, Du 19 décembre 1865 au 18 janvier 1866, il revoit l'ar-

[1] *Life of Pusey*, t. IV, p. 113.

chevêque de Paris, a un entretien avec le P. Gratry qui le reçoit « très affectueusement », visite l'évêque d'Orléans, Mgr Dupanloup, l'évêque de la Rochelle, va de là à Marseille, Pau, Biarritz, Bordeaux. Il se dit « profondément intéressé » de tout ce qu'il a appris, et « théologiquement plus satisfait que la première fois ». De Pau, il écrit à un de ses amis : « J'ai eu trois très heureuses entrevues; je n'aime pas à donner des noms, mais un très éminent théologien a fini une discussion d'une heure et demie ou deux heures dans laquelle je parlais librement, en me donnant le baiser de paix et en me reconnaissant pour un vrai frère ; et un archevêque que je n'avais pas encore vu, m'a dit la même chose deux fois, après que j'avais sollicité et obtenu sa bénédiction ; un bon prêtre auquel il m'introduisit comme un catholique, ouvrait les yeux tout grands, pour savoir si je venais, en effet, d'être reçu dans l'Église. » Dans quelle mesure, au cours de ces entretiens, a-t-on serré de près les questions les plus délicates, notamment celle de la suprématie du Pape? Sur ce point, les rapports de Pusey ne laissent pas une impression très nette[1], d'autant que lui-même avoue avoir eu

[1] Pusey paraît avoir attaché de l'importance à distinguer la « primauté » qu'il accepterait assez facilement, de la « suprématie » qui l'inquiète : il écrira plus tard, dans une lettre à sir John Acton, destinée à être communiquée à Mgr Darboy : « J'avoue qu'il y a une difficulté spéciale dans l'autorité attribuée au Pape. La primauté a été reconnue, non seulement maintenant, mais jadis, par les théologiens anglicans. Il s'agit de savoir si la primauté inclut ce que nous appelons la suprématie. Une grande autorité parmi vous m'a assuré que non. Mais tout paraît tendre, chez vous, vers la centralisation de toute autorité à Rome, et si, en cas de réunion, nous devions être placés sous des évêques

quelque peine à entendre le français de ses interlocuteurs. Nous ne connaissons, du reste, de ces entretiens, que ce que le voyageur en a écrit à ses amis d'Angleterre [1]. Il eût été intéressant de contrôler son rapport par le témoignage des prélats ou des prêtres français avec lesquels les conversations ont eu lieu; malheureusement, rien ne nous est venu de cette source [2].

Ce qui est certain, c'est que, par sa bonne foi, par l'ardeur de son désir d'union, par la sincérité de son adhésion aux vérités catholiques, par la ferveur de sa piété, Pusey toucha grandement ceux avec lesquels il fut alors en rapport. L'abbé Lagrange, à cette époque grand-vicaire de Mgr Dupanloup, depuis évêque de Chartres, a raconté plus tard, dans une lettre pastorale, que, s'étant trouvé un jour seul en wagon avec Pusey, il avait, à la suite d'une assez longue discussion, pris son bréviaire, et que son interlocuteur lui avait alors demandé de réciter l'office du jour avec lui. « O Providence, continue le prélat, c'était l'office de la Chaire de Saint-Pierre, dont, précisément, il venait de contester l'institution divine, tout en reconnaissant qu'elle était indispensable à l'Église. Quand nous eûmes fini, nous

comme Mgr Manning, ce serait livrer les nôtres aux exagérations du *Marian system* et à tout l'ultramontanisme. Nous n'emporterions pas le peuple avec nous, et si nous passions nous-mêmes, nous l'abandonnerions au néologisme. Au contraire, on nous a fait espérer qu'on pourrait nous placer sous nos propres évêques. » (*Lettre du 25 janvier* 1870, documents inédits.)

[1] *Life of Pusey*, t. IV, p. 113 à 116 et 132 à 134.

[2] Les biographies de Mgr Darboy et de Mgr Dupanloup sont muettes sur ce point, et les détenteurs des papiers de ces deux prélats, interrogés par moi, n'ont pu me fournir aucun renseignement.

le vîmes, ému par la beauté de cette liturgie catholique, joindre les deux mains, baisser la tête, fermer les yeux et laisser échapper de grosses larmes que, silencieux et respectueux, nous regardions couler. Tout à coup, élevant la voix, il dit : « Je crois explicitement tout ce que je sais être révélé, et implicitement tout ce qui l'est [1]. »

C'est, en effet, par cet acte de foi « implicite » que cette âme très droite, sinon très clairvoyante, se mettait en repos au sujet des difficultés qui avaient déterminé tant de ses amis à quitter l'anglicanisme pour faire leur soumission à Rome. Dans son testament, rédigé en 1875, il tiendra le même langage : « Je meurs, dira-t-il, dans la foi de l'Eglise, une, sainte, catholique et apostolique, croyant *explicitè* tout ce que je sais que le Dieu Tout-puissant a révélé en elle; et *implicitè* tout ce qu'il peut avoir révélé en elle et que je puis ne pas connaître [2]. »

A l'époque même où Pusey avait, avec les évêques français, les entretiens dont il vient d'être question, Pie IX, recevant le doyen Stanley, lui disait : « Vous connaissez Pusey. Quand vous le verrez, dites-lui, de ma part, que je le compare à une cloche qui sonne pour inviter les fidèles à entrer dans l'église, et qui, elle-même, demeure toujours en dehors [3]. »

[1] *Lettre pastorale de Mgr Lagrange, à l'occasion de son entrée dans son diocèse.* Paris, 1890.

[2] *Life of Pusey*, t. IV, p. 390.

[3] *Life and Correspondence of A.-P. Stanley*, par R.-E. Prothero, t. II, p. 358.

V

Pendant que Pusey cherche en France des appuis, comment son livre est-il accueilli en Angleterre ? Il y suscite naturellement beaucoup de commentaires et de polémiques. Dans le *High Church*, on en est généralement satisfait, et l'auteur se félicite des nombreuses lettres approbatives qu'il reçoit, notamment de deux évêques, ceux de Salisbury et de Bristol. L'*English Church Union*, dont il s'est tenu longtemps à l'écart, probablement parce qu'il la trouvait d'un ritualisme excessif, et dans laquelle il se décide alors à entrer[1], vote une motion exprimant sa « joie » de la publication de l'*Eirenicon*, et son « espoir que Dieu, à son heure et par ses voies, disposera de telle sorte les cœurs et les esprits de son peuple que les tristes divisions qui déchirent maintenant la robe sans couture du Christ, prennent fin[2] ».

Ce n'est pas que, parmi les *High-churchmen*, des esprits plus perspicaces que les autres ne discernent pas ce qu'il y a de chimérique dans le dessein de Pusey. C'est le cas de l'un des anciens disciples de Newman, Church. Dans un remarquable article publié par le *Times*, le 12 décembre 1865, il loue l'idée noble, généreuse qui a inspiré l'*Eirenicon*, mais indique

[1] J'aurai occasion, plus tard, en parlant du Ritualisme, de préciser les conditions dans lesquelles Pusey était entré dans l'E. C. U.

[2] *The History of the English Church Union*, p. 79 et 80.

pourquoi elle ne peut réussir. A son avis, l'auteur n'a tenu compte des sentiments réels d'aucune des deux parties qu'il prétend réunir. Il lui paraît notamment un peu naïf de supposer l'Église romaine disposée à entrer dans des « explications ». Malgré tout, Church ne regrette pas que cette grande question de l'unité de la chrétienté ait été ainsi posée. « Il est sain, dit-il, qu'on nous fasse sortir de nos étroites ornières de secte, de parti, de communion, pour nous élever à un ordre de pensées plus vaste, à une vue plus large des possibilités, à un cercle plus étendu de sympathies. Sans doute, il n'est guère d'objet de contemplation plus décourageant que celui de l'unité de la chrétienté. Mais un homme peut difficilement y penser sérieusement, sans apprendre à être plus tolérant, à se méfier davantage des assertions tranchantes et des exigences étroites, à être plus capable d'entrer dans les idées des autres, plus apte à croire qu'il ne peut pas avoir toute la vérité pour lui seul[1]. »

Dans la partie protestante de l'anglicanisme, l'*Eirenicon* est vivement attaqué. Un évêque américain intervient pour déclarer que « Pusey lui semble hors de chez lui, dans l'Église d'Angleterre » et qu'il est un « gallican de la rive gauche de la Manche ». Le blâme le plus autorisé vient de Tait, évêque de Londres. Dans son mandement de 1866, faisant d'abord allusion à l'adresse des 198 membres de l'A. P. U. C., il dit « quelle honte il a ressentie en apprenant que des

[1] *Occasional Papers*, par R.-W. Church, t. I, p. 334 et suiv.

membres de notre Église réformée, sont allés, le chapeau à la main, solliciter quelque misérable reconnaissance d'un pouvoir usurpateur »; puis, venant au cas de Pusey, il ajoute : « Cela me peine aussi profondément de voir des hommes qui s'efforcent de prouver que l'Église de la Réforme a, après tout, par quelque heureux accident, évité d'être réformée; que, si nous voulons seulement y regarder, il n'y a rien de réellement protestant dans les XXXIX Articles et rien de réellement romain dans les décrets de Trente... Mais, en vérité, il n'y aucun signe que ce mode de faire la paix avec Rome soit. possible. Rome est trop sage, et je crois pouvoir dire, pour au moins 99 pour 100 des *churchmen* anglais, qu'eux aussi sont trop sages. » L'évêque parle ensuite des projets d'union avec les Églises orientales qu'il ne prend pas davantage au sérieux[1].

Pusey eût pu avoir quelque peine à se reconnaître au milieu des appréciations divergentes qui lui venaient de ses coreligionnaires; il se sent comme ballotté sur une mer agitée de vents contraires. « Je suis moralement dans une baie de Biscaye, écrit-il. Je n'ai aucune idée, quand je m'éveille, de ce que la poste va m'apporter. » Elle lui apporte en effet un pêle-mêle d'attaques et d'approbations. Il sait toutefois n'avoir pas à craindre que des mesures soient prises contre lui personnellement. Malgré les menaces insérées dans quelques journaux, personne ne songe sérieusement à

[1] *Life of Tait*, par Davidson, t. I, p. 484.

le mettre au ban de l'Église, comme on a fait autrefois de Ward après la publication de l'*Idéal d'une Église chrétienne*[1]. Les idées ont marché depuis 1845.

VI

Ce n'est pas seulement l'appréciation de ceux au nom de qui il a cru pouvoir offrir la paix, que Pusey a intérêt à connaître; il ne lui importe pas moins de savoir comment cette offre est reçue par ceux à qui il la fait. L'accueil est loin d'être uniforme. Cette diversité s'explique à la fois par les tendances particulières de chaque lecteur, et aussi par le double caractère d'un livre conçu sous une inspiration successivement militante et pacifique. Certains catholiques y voient surtout le désir sincère de rapprochement et d'union : cette attitude si nouvelle leur paraît, malgré ce qu'elle a encore d'incomplet et d'imparfait, mériter sympathie et encouragement; dût-on ne pas réussir du premier coup, c'est, à leur avis, un heureux point de départ; ils n'ignorent pas qu'une soumission humiliée et repentante serait, pour les anglicans, la façon la plus logique et la plus prompte de faire leur paix avec la véritable Église; mais ils se souviennent aussi que l'Église, dans sa charité, sait, dans la forme, se départir de cette rigueur, surtout quand elle a affaire à des collectivités; politique d'indulgence et de ménagement qu'à la fin de la Révolution française, le sage abbé Émery

[1] Voy. 1re partie, p. 303 et suiv.

recommandait vis-à-vis des prêtres constitutionnels et qu'il justifiait alors par les précédents[1]. Ce point de vue est naturellement celui des hommes qui se sont montrés sympathiques à l'A. P. U. C. Un important journal catholique, le *Weekly Register*, publie, le 18 novembre 1885, une appréciation favorable de l'*Eirenicon*, où l'on explique et, dans une certaine mesure, excuse ce qu'il contient encore d'attaques mal fondées, par ce fait que l'auteur ne cesse pas d'appartenir à l'Église anglicane, mais où l'on s'attache à la pensée fondamentale et dominante du livre qui paraît être toute de conciliation et de paix. L'article, non signé, était du P. Lockhart. Pusey, fort touché d'être ainsi jugé, écrit au directeur du journal pour le remercier et pour affirmer de nouveau « qu'il n'est rien, dans le concile de Trente, qui ne puisse être expliqué d'une façon satisfaisante pour les anglicans, si cette explication leur est donnée avec *autorité*, c'est-à-dire par l'Église romaine elle-même ». Néanmoins, sur le pouvoir du Pape, il ajoute : « Nous reconnaissons de bon cœur la primauté du siège de Rome, mais nous croyons que les relations de cette primauté avec d'autres Églises locales sont un objet de droit ecclésiastique, non de droit divin. » Cette réponse provoque, toujours dans le même journal, à la date du 23 novembre, une lettre d'un autre converti, Oakeley, qui fait aussi ressortir,

[1] Voy. le livre de M. Emery sur la *Conduite de l'Église dans la réception des ministres de la religion qui reviennent de l'hérésie ou du schisme, depuis l'âge de saint Cyprien jusqu'aux derniers siècles.*

en termes sympathiques, l'heureuse importance de l'*Eirenicon*. Pusey réplique, le 6 décembre, en affirmant de nouveau qu'il croit toute la doctrine catholique. Ces impressions favorables de certains catholiques anglais trouvent écho en France; un correspondant des *Études religieuses*, organe des jésuites français, y développe cette idée que, somme toute, la publication de l'*Eirenicon* a été un bien; aujourd'hui, dit-il, le *tendimus in Latium* n'est plus un épouvantail[1].

Parmi les catholiques d'Angleterre, il en est d'autres, au contraire, qui, frappés surtout de ce que le livre de Pusey contenait de critiques injustes, et aussi de ce qu'avait de décevant cette attente d'un rapprochement qui ne serait pas la soumission pure et simple à la seule et véritable Eglise, font au prétendu *Eirenicon*, un accueil froid, maussade, ou même ouvertement hostile. Dès le 30 octobre 1865, Ward avertit Pusey qu'il voit, dans son livre, une « attaque » et qu'il va « écrire fortement contre[2] ». Le *Month*, organe des jésuites anglais, estime que ce livre est une attaque d'autant plus perfide qu'elle est déguisée[3]. Le Rév. Harper, professeur de théologie, publie, sous ce titre : *Peace through the Truth*, un gros livre dans lequel il démontre que, sur le terrain où s'est placé Pusey, on ne peut pas arriver à une solution.

Quant à Manning, il ne répond pas nommément à

[1] Livraisons de janvier, février et mars 1866.
[2] *Life of Pusey*, t. IV, p. 119.
[3] Livraison de décembre 1865.

Pusey, mais tout ce que, dans sa lettre pastorale du 6 janvier 1866, sur l'*Unité de la chrétienté*, il dit contre les *unionists* de l'*A. P. U. C.*, tombe également sur Pusey. Dans certains passages, il vise même spécialement ce dernier, bien que son nom ne soit jamais prononcé, et il le fait sans ménagement, parfois même avec une sorte de dédain pour l'inconsistance de la thèse réfutée. C'est bien à Pusey que l'archevêque fait allusion, quand il parle de ceux qui rêvent d'une « Église universelle qui ne sera ni les XXXIX Articles, comme ils sont compris par les Anglais, ni le concile de Trente, comme il est compris par les catholiques, mais le texte de tous deux, entendu dans un sens qui n'est connu ni de l'Église d'Angleterre, ni de l'Église de Rome ». Et il continue :

Professer être prêt à accepter le concile de Trente, s'il est interprété conformément à notre propre opinion, ce n'est pas nous soumettre à l'autorité du concile, mais soumettre celui-ci à notre jugement... Réclamer de l'autorité une interprétation, sans s'engager à s'y soumettre, ce n'est pas jouer franc jeu... En quoi cela diffère-t-il du jugement privé du commun des protestants?... On déclare que le concile de Trente est tolérable, s'il se concilie avec le *Tract* 90, intolérable, s'il est en harmonie avec la foi, la piété, la dévotion et le culte public de l'Église catholique romaine à travers tout le monde; le jugement privé peut-il s'exalter et se grandir davantage?... Il paraît étrange que des gens de bien n'aperçoivent pas la faute morale de telles prétentions, des hommes d'intelligence leur incohérence... Nous offenserions à la fois la vérité et la charité, si nous ne montrions pas, quoiqu'il en dût coûter, l'impossibilité de la réunion à de telles conditions.

Recevoir tout le concile de Trente, en vertu du jugement privé, ne ferait de personne un catholique... Dieu défend que les esprits soient ainsi amenés dans l'unité de l'Église. Cela multiplierait notre nombre, mais ne multiplierait pas les fidèles. Cela introduirait, parmi nous, un élément nouveau et anticatholique, une apparence d'accord matériel déguisant une contradiction formelle et vitale. Si grand que soit notre désir de rassembler les âmes dans la seule arche de salut, nous n'osons le faire ainsi par le sacrifice de la vérité... Tout encouragement à de telles habitudes d'esprit n'aurait d'autre résultat que des désappointements et des malheurs pires que le désappointement. Cela ne pourrait qu'aboutir à des apostasies et à des plaintes, non sans fondement, d'avoir été trompé... Il est beaucoup plus vrai et charitable de dire fermement et nettement : « L'Église de Dieu n'admet pas de transactions. Reconnaissance de son divin office, confession des erreurs passées, soumission à sa divine voix, telles sont les conditions de la réunion ; il n'en est pas d'autres. »

Et, plus loin, c'est encore par allusion aux critiques de Pusey contre le « système pratique du romanisme », que l'archevêque ajoute :

Est-ce une ouverture de paix bien avisée que d'attaquer avec animosité les opinions populaires, répandues et dominantes, les dévotions et les doctrines de l'Église catholique, et d'en appeler d'elles à quelque censure autorisée ? Qu'est-ce, sinon dire : Vous devez en venir à ma manière de voir, avant que je ne m'unisse à vous... Prétendre à ce droit de censure universelle, au même moment où l'on dénie l'infaillibilité de l'Église vivante, est ce qu'on a peine à trouver raisonnable... Nous pouvons être sûrs que tout ce qui prévaut dans l'Église, sous l'œil de son autorité publique, tout ce qui est pratiqué par le peuple et non censuré par

les pasteurs, est au moins conforme à la foi et innocent au point de vue de la morale. Quiconque se lève pour condamner de telles pratiques et de telles opinions, par là même, est convaincu de jugement privé, ce qui est la racine de l'hérésie.

Pusey ne fut pas surpris de cette attitude d'un prélat qu'il était alors accoutumé à classer parmi les intransigeants. Il se préoccupait bien autrement de savoir quel serait le jugement de Newman. Entre les deux anciens amis, les rapports, interrompus après 1845, étaient rétablis [1]. Pusey, visiblement désireux de l'approbation de Newman, l'a tenu au courant de la préparation de son livre et des sentiments successifs dans lesquels il l'a conçu et rédigé. Newman a accueilli ces confidences avec bienveillance, mais sans cacher à son ami ce qu'il y avait de chimérique et d'inconséquent dans certaines de ses vues. Il l'a averti notamment que sa prétention de faire établir, aujourd'hui et pour toujours, ce qui serait de foi et ce qui ne le serait pas, était « déraisonnable » ; ce serait, disait-il, « fixer le travail de tous les conciles jusqu'à la fin des temps [2] ». Le livre paru, Newman en reçoit une impression pénible ; il sent que les catholiques en seront blessés. Il s'en plaint tout de suite à Keble, en lui citant, à ce propos, le texte : « Si quelqu'un lui demande un poisson, lui donnera-t-il une pierre ? »

[1] C'est précisément en septembre 1865, que, pour la première fois depuis sa conversion, Newman était allé voir Pusey et avait rencontré chez lui Keble. J'ai donné ailleurs le touchant récit fait de cette visite par Newman lui-même. (Voy. 2e partie, p. 360.)

[2] *Life of Pusey*, t. IV, p. 97 à 101.

Il lui paraît, d'ailleurs, que ce livre a pour dessein et aura pour résultat de retenir les gens dans l'anglicanisme, en attendant l'exode en corps. Mais, d'autre part, il sait la bonne foi et les bonnes intentions de l'auteur ; il ne voudrait pas le heurter et le rejeter en arrière. Il est très aise qu'un catholique « *ait pu* écrire » l'article bienveillant du *Weekly Register*, « bien que, pour son compte, ajoute-t-il, il n'aurait pu écrire sur un ton aussi doux [1] ». A Pusey, qui a eu vent de son impression et qui l'interroge avec anxiété, il répond : « Il est vrai, trop vrai, que votre livre m'a désappointé. Il me semble qu'il a été improprement nommé un *Eirenicon*. » Et, alors, il lui expose, avec une amicale franchise, ce qu'ont d'erroné et d'irritant beaucoup de ses assertions. Pusey, fort chagrin d'être ainsi jugé, se défend de toute intention offensive ; mais, dit-il, « je suis dans ce dilemme ; si je ne mets pas en lumière les difficultés, je ne suis pas dans la réalité ; si je le fais, je semble faire de la controverse [2] ».

Newman ne songeait tout d'abord à rien publier sur les questions soulevées. Depuis l'*Apologia* et la justice qui lui avait été alors rendue par l'opinion de son pays, une sorte de paix sereine s'était faite dans son esprit, et il n'avait plus goût aux polémiques acérées, véhémentes, ironiques, qu'au lendemain de sa sécession, il

[1] Lettre au P. Coleridge, du 24 novembre 1865. (*The Month and J.-H. Newman*, I, p. 14 et 15.)
[2] *Life of Pusey*, t. IV, p. 119 à 127.

dirigeait volontiers contre ses anciens coreligionnaires [1]. « Quant à moi, écrivait-il à Pusey, le 5 septembre 1865, je ne crois pas avoir, depuis quatorze ans, rien publié qui soit de la controverse [2]. » Cependant, le débat lui paraît bientôt prendre trop d'importance pour que le silence lui soit possible. Telle est sa situation que toutes les fois qu'une question grave se pose entre catholiques et protestants, on attend, des deux côtés, qu'il dise son avis. S'il se tait, ne court-il pas le risque qu'on dénature son sentiment ? A regret donc, il se décide à parler. Il en avertit d'avance Pusey, afin d'amortir le coup. « Si je dois, lui écrit-il, dire quelque chose qui ait tournure de remontrance, ce sera parce qu'à moins d'être tout à fait franc je ne pourrais non seulement faire aucun bien, mais amener personne avec moi ; toutefois, je me donne tout le mal possible pour ne pas dire un seul mot que je puisse être après coup triste d'avoir dit [3]. » Comme il l'expliquera plus tard à Phillipps de Lisle, la rédaction de cet écrit lui a causé « beaucoup de souci et d'inquiétude, à cause de tant de personnes et de partis différents qu'il devait avoir en vue et qu'il voulait éviter d'offenser ». Il a été « particulièrement préoccupé, dit-il, de témoigner de la considération pour le mouvement catholique dans l'Église anglicane, parce que les hommes de ce mouvement ont été sévèrement trai-

[1] Voy. notamment ses lectures de 1850 et de 1851 (2e partie, p. 172 et 267).
[2] *Life of Pusey*, t. IV, p. 106.
[3] *Ibid.*, t. IV, p. 131.

tés et parce que la bonté paraît un meilleur moyen d'agir sur eux[1] ».

Sous ce titre : *Lettre adressée au Rev. E.-B. Pusey à l'occasion de son Eirenicon*, la brochure de Newman paraît en décembre 1865, devançant de quelques semaines la lettre pastorale de Manning. Avant de marquer l'objet du dissentiment, l'auteur adresse une sorte de bienvenue affectueuse à celui qu'il va combattre ; il veut adoucir le coup qu'il est obligé de lui porter. Il débute ainsi :

Quiconque souhaite l'union de la Chrétienté, après ses nombreuses et longues divisions, ne peut que se réjouir, mon cher Pusey, en voyant, par votre récent volume, que vous découvrez enfin la possibilité de nous faire des propositions précises pour atteindre ce grand but, et que vous êtes en mesure de dire à quelles conditions, sur quelles bases vous pouvez y coopérer. Il n'est pas nécessaire que nous soyons d'accord avec vous sur les détails de votre plan ou sur les principes qu'il implique, pour nous réjouir à la nouvelle qu'avec votre connaissance personnelle de l'Eglise anglicane, avec votre expérience de sa composition et de ses tendances, vous croyez venu le moment où vous et vos amis pouvez, sans imprudence, vous appliquer à une telle entreprise... Il n'existe personne à qui il soit donné d'agir sur une telle réunion d'hommes aussi vertueux, aussi capables, aussi instruits, aussi zélés que ceux sur lesquels s'étend, plus ou moins, votre influence ; et je ne puis leur faire un plus grand compliment que de de leur dire qu'ils devraient tous être catholiques, ni leur rendre un service plus affectueux que de prier pour qu'ils le deviennent un jour...

[1] *Life and Letters of Phillipps de Lisle*, t. II, p. 9.

Je sais qu'elle serait la joie de ces hommes consciencieux, s'ils ne faisaient qu'un avec nous... Je le conjecture d'après ce que je sentais moi-même, quand j'étais encore dans l'Église anglicane. Je me rappelle à quel point je me sentais hors de la famille, lorsque je prenais, sur les rayons de ma bibliothèque, les volumes de saint Athanase ou de saint Basile ; comment, au contraire, quand je fus entré dans la communion catholique, je les baisais avec délices, sentant bien qu'en eux je retrouverais beaucoup plus que tout ce que j'avais perdu ; et comment je disais à ces pages inanimées, croyant parler directement aux illustres saints qui les ont léguées à l'Église : « Maintenant vous êtes miens, et je suis maintenant vôtre, sans méprise possible. » Telle serait, j'imagine, la joie de ceux dont je parle, si, en s'éveillant un matin, ils se trouvaient régulièrement en possession des traditions et des espérances catholiques, sans violence à leur propre sentiment du devoir. Et certes je serai le dernier à dire qu'une telle violence puisse être en aucun cas légitime..., ou que personne puisse transgresser ce que sa raison lui fait envisager comme l'ordre de Dieu..., et cela par cette raison que le cas qui est aujourd'hui le leur, a été le mien, vous le savez...

Je reconnais donc pleinement les droits de la conscience en cette matière. Je ne vous fais non plus aucun reproche d'avoir établi aussi clairement, aussi complètement que possible, les difficultés qui se dressent quand vous pensez à vous joindre à nous. Je ne puis m'étonner que vous commenciez par stipuler les conditions de l'union, bien que je ne puisse y adhérer et que je pense qu'un jour vous serez vous-même heureux de les abandonner. Des observations telles que les vôtres étaient nécessaires pour engager le débat ; elles font connaître l'état du terrain et servent à le déblayer.

Voilà ce que j'avais à dire en commençant ; mais, après

vous avoir accordé autant que cela, je me vois, en toute honnêteté, obligé d'ajouter ce qui, je le crains, mon cher Pusey, vous fera de la peine. J'ai cependant la confiance, mon très cher ami, que vous ne serez pas fâché contre moi si je dis ce qu'il me faut dire, à peine de ne rien dire, à savoir que votre livre contient, dans le fond et dans la forme, beaucoup de choses de nature à blesser ceux qui vous aiment bien, mais qui aiment encore mieux la vérité. Il en est ainsi. Avec les meilleurs motifs et les intentions les plus bienveillantes, *cœdimur et totidem plagis consumimus hostem*. Nous vous blessons et vous nous le rendez. Vous vous plaignez que nous soyons « secs, durs, dénués de sympathie »; et nous vous répondons que vous êtes injuste et irritant. Mais nous du moins, quand nous vous traitions en ennemi, nous ne faisions pas profession de composer un Eirenicon. Il y avait quelqu'un autrefois qui entourait son épée de myrte; vous, pardonnez-moi, vous lancez votre branche d'olivier avec une catapulte.

Ce dernier trait qui résumait d'une façon piquante ce qu'il y avait d'incohérent dans l'œuvre de Pusey, est le seul, dans tout cet écrit, où revive la mordante causticité de l'ancien controversiste. C'est ensuite avec une tristesse affectueuse que Newman insiste sur la partialité blessante du tableau fait par Pusey de la dévotion catholique, et il lui demande ce qu'eût pu dire de plus un protestant fanatique; autrefois, pourtant, Pusey était moins violent que lui dans la controverse contre Rome; ne devait-on pas supposer que le temps l'avait encore plus convaincu de « l'inopportunité et de la cruauté d'une telle guerre »?

Quant à l'état d'esprit dans lequel lui-même aborde les questions débattues, Newman reconnaît sans doute

« qu'un converti entre dans une Église pour apprendre, non pour trier et choisir », qu'il vient y « chercher un système vivant, et non pas seulement un ensemble de canons et de décrets », et que, par « le système catholique », il doit entendre « cette règle de vie, ces pratiques de dévotion » qui ne sont pas formulées dans les symboles. Toutefois, après vingt années de vie catholique, il se croit le droit d'avoir et de donner son opinion sur ces questions libres « où il y a divergence de théologien à théologien, de nation à nation ». Aussi n'est-il pas embarrassé de déclarer « qu'il préfère les habitudes anglaises de foi et de dévotion aux habitudes étrangères, par les mêmes motifs et aussi justement que les étrangers préfèrent les leurs ». Et à Pusey, qui affecte toujours de ne citer, parmi les écrivains catholiques anglais de ce temps, que Faber et Ward, il répond, tout en louant « l'imagination poétique, la franchise attrayante, la grâce d'esprit, le caractère affectueux, la tendre piété » de l'un, « l'énergie, la pénétration et l'érudition théologique de l'autre », qu'il se refuse à reconnaître en eux les porte-parole des catholiques anglais. Pour ce qui le regarde, il s'en tient aux Pères. « Les Pères m'ont fait catholique, dit-il, et je n'irai pas repousser du pied l'échelle par laquelle je suis monté à l'Église. »

C'est donc en s'appuyant sur les Pères que Newman va examiner les critiques de Pusey contre le culte de la sainte Vierge. Et, tout d'abord, il distingue la doctrine et la dévotion ; la doctrine est une et la même dès l'origine ; la dévotion peut se modifier et grandir.

« Cette distinction, dit-il, frappe forcément le converti, comme une particularité de la religion catholique, dès qu'il adopte son culte. La foi est partout une; mais une grande latitude est laissée au jugement et à l'inclination de chacun, en matière de dévotion. » Appliquant ces idées au culte de la Vierge, il commence par établir, en faisant défiler devant nous les Pères, l'un après l'autre, que tous ont enseigné les éminentes prérogatives de la sainte Vierge, telles qu'elles sont professées aujourd'hui par les catholiques. Quant à la dévotion envers Marie, il reconnaît au contraire qu'elle a pu varier et se développer avec le temps. Faut-il être maintenant surpris que cette dévotion, fondée sur l'amour, ne se soit pas toujours contenue dans les limites de la froide sagesse? Et Newman dit alors excellemment :

De toutes les passions, l'amour est la plus difficile à maîtriser; et, qui plus est, je ferais peu de cas, à parler franchement, d'un amour toujours soucieux des convenances, n'extravaguant jamais, assez maître de soi pour agir, en toute occasion, selon les règles d'un goût parfait. Quelle mère, quel mari ou quelle épouse, quelle jeune fille ou quel jeune homme amoureux ne se laissent dicter, par leur tendresse, mille folies qu'ils rougiraient de laisser entendre à un étranger, et qui pourtant sont bien accueillies par ceux auxquels on les destine? Quelquefois on a l'imprudence de les écrire; quelquefois les journaux s'en emparent; alors ce que la voix, le regard, la spontanéité du cœur auront rendu charmant, n'offre plus, froidement étalé aux yeux de la foule, qu'un affligeant spectacle. Ainsi en est-il des sentiments de dévotion. Des

pensées et des paroles brûlantes prêtent autant à la critique qu'elles la dépassent. Ce qui est abstraitement extravagant peut, chez certaines personnes, être convenable et beau, et ne devenir blâmable que quand on le trouve chez ceux qui veulent les imiter. Quand c'est formulé en méditations et en exercices, cela est aussi choquant que des lettres d'amour dans un rapport de police.

Newman fait une autre remarque non moins juste, c'est que « la religion de la multitude a toujours un côté vulgaire; elle sera toujours teintée de fanatisme et de superstition, tant que les hommes seront ce qu'ils sont... De là ce mélange que nos compatriotes dépeignent d'une façon si défavorable, quand ils reviennent de l'étranger : une foi profonde, un culte imposant, qui forcent leur admiration ; puis, dans le peuple, des absurdités puériles qui excitent leur mépris ».

Ainsi échauffé sur ce sujet, Newman laisse sa piété s'épancher en des pages qui sont parmi les plus belles qui aient été écrites sur Marie ; dans l'impossibilité de tout reproduire, citons du moins quelques fragments :

Quand, une fois, nous sommes pénétrés de cette idée que Marie a porté, allaité, tenu dans ses mains l'Éternel, sous la forme d'un petit enfant, quelles limites pouvons-nous assigner au flot, au torrent de pensées qu'entraîne avec elle une pareille doctrine?... En annonçant que Dieu s'était incarné, les saints Apôtres faisaient surgir une idée nouvelle, une sympathie nouvelle, une foi nouvelle, un culte nouveau; désormais, l'homme put concevoir l'amour le plus profond et la dévotion la plus tendre pour Celui dont la grandeur semblait désespérante avant cette révélation.

Mais quand, en outre, l'humanité eut bien compris que ce Dieu incarné avait une mère, elle vit jaillir de là une seconde source de pensées, inconnue auparavant et tout à fait sans pareille. L'idée de la Mère de Dieu est profondément distincte de celle du Verbe Incarné. Jésus-Christ, c'est Dieu qui s'abaisse ; Marie, c'est une femme élevée entre toutes... Marie est seulement notre mère par adoption; elle nous a été donnée du haut de la croix; elle est présente au ciel, non sur la terre ; son action est au dehors, non au dedans de nous. Son nom n'est pas prononcé dans l'administration des sacrements. Sa puissance est indirecte. Ce sont ses prières qui nous servent, et elles deviennent efficaces par le *Fiat* de Celui qui est nôtre tout en toutes choses.

Il y a un autre ensemble d'idées dont la Vierge bénie est le centre. Placer Notre-Seigneur dans ce centre, ce serait le faire descendre de son trône; nous aurions alors une sorte de Dieu pareil à celui des Ariens, c'est-à-dire qui ne serait nullement Dieu. Celui qui nous accuse de faire de Marie une divinité, méconnaît la divinité de Jésus ; il ne sait pas ce qu'est la Divinité ! Notre-Seigneur ne peut pas prier pour nous, comme prie Marie. Il ne peut pas inspirer les sentiments qu'inspire une créature. Marie, en sa qualité de créature, possède un droit naturel à notre sympathie, à notre familiarité, par la raison qu'elle est notre semblable. Elle est notre gloire, « la gloire unique, incomparable, de notre nature déchue », comme dit le poète. Nous nous tournons vers elle, sans la crainte, le remords, le tremblement intérieur qui nous saisissent devant Celui qui lit en nous, qui nous juge et nous punit. Notre cœur s'élance vers cette Vierge sans tâche, vers cette douce Mère; nous la saluons avec joie et reconnaissance, quand elle s'élève, à travers les chœurs des Anges, jusqu'à son trône de gloire. Si modeste et si puissante, elle a tracé pour nous son portrait dans le *Magnificat :* « Il a regardé

la bassesse de sa servante, et désormais toutes les nations m'appelleront bienheureuse... »

Et alors l'Anglais, demeuré si vivant en Newman, même après sa conversion, continue par cette digression, bien faite pour aller droit au cœur de ses compatriotes :

Je me rappelle l'émotion extraordinaire dont tous furent saisis, hommes et femmes, jeunes ou vieux, quand, au couronnement de notre reine, ils virent cette jeune fille, frêle et craintive comme un enfant, élevée tout à coup à une telle grandeur, appelée à gouverner cet empire si vaste, elle dont la personne contrastait si fort avec la pompe et la solennité de son cortège! Pouvait-il en être autrement, si la fibre des affections humaines vibrait chez les témoins de ce spectacle? Eh bien, l'Être souverainement sage connaissait le cœur humain, quand il se donna une mère; il prévoyait l'impression que nous causerait la vue d'une pareille élévation! S'il n'avait pas voulu que Marie exerçât dans son Église l'influence merveilleuse qu'elle y a exercée, ce serait lui, j'ose le dire, qui nous aurait pervertis! Si elle ne devait pas attirer nos hommages, pourquoi l'a-t-il faite unique en grandeur, au milieu de l'immense création? Si c'était une idolâtrie de laisser nos affections répondre à notre foi, il n'aurait pas fait Marie ce qu'elle est, ou il n'aurait pas dit qu'il l'avait faite si grande ; mais, tout au contraire, il a envoyé son prophète avec ces paroles : « Une Vierge concevra et enfantera un fils, et il sera appelé Emmanuel » ; et nous avons, pour la saluer Mère de Dieu, autant de garanties que pour l'adorer lui-même comme Dieu!

Qu'il y ait eu des abus, que ce culte ait dégénéré parfois en superstition, Newman ne le conteste pas.

Mais il nie que ces abus aient eu, dans le catholicisme, la généralité et l'autorité que leur attribue Pusey. Il montre la prééminence gardée par le culte du Christ, et constate que « les peuples qui ont perdu la foi à la divinité du Christ sont précisément ceux qui ont délaissé la dévotion envers sa Mère ». Il établit que ces abus ne se trouvent pas dans l'enseignement des théologiens, qu'ils ont été réprouvés par eux. A certaines propositions étranges sur Marie, citées dans l'*Eirenicon*, il répond qu'il ne les connaissait pas, que la grande majorité des catholiques anglais ne devait pas les connaître davantage; et il n'est pas gêné pour déclarer que « ces propositions lui font l'effet d'un mauvais rêve » et « qu'il les repousse, sans hésitation aucune, comme inadmissibles à la fois pour son cœur et pour sa raison ». Il ajoute seulement cette réserve : « Je ne parle pas de ces propositions telles qu'on les trouve chez leurs auteurs ; car les textes originaux me sont complètement inconnus, et je ne puis croire que ces auteurs aient voulu dire ce que vous dites; mais je prends ces propositions telles que je les trouve dans vos pages. »

S'étant ainsi expliqué sur tous les points, Newman conclut en ces termes :

Et maintenant que j'ai dit tout cela, pardonnez-moi, mon cher ami, si je termine par un reproche. Ne nous avez-vous pas touchés, d'une façon très dure, sur un point très délicat? Ce que vous avez dit ne tend-il pas à provoquer des outrages contre Celle qui nous est plus chère que toute autre créature? Avez-vous seulement donné à en-

tendre qu'il y ait, dans notre amour pour Elle, autre chose qu'un abus ? Vous-même, avez-vous eu pour elle une seule parole affectueuse, dans tout le cours de votre livre ? Je voudrais le croire, mais je n'en ai pas aperçu une seule. Pourtant, je le sais, vous l'aimez. Pouvez-vous donc vous étonner, et — si profonde que soit ma peine, — puis-je m'étonner que tant d'hommes vous méconnaissent complètement et ne savent point voir que vous avez amené sur un terrain nouveau toute la discussion entre vous et nous ?... Si certains catholiques ne vous ont pas rendu justice, c'est qu'en vérité, l'honneur de la Vierge est plus cher à leur cœur que la conversion de l'Angleterre...

Voilà ce que je voulais dire de la sainte Vierge qui est le principal, mais non l'unique sujet de votre ouvrage. Et maintenant, quand je voudrais poursuivre, elle semblerait m'arrêter ; nous sommes, en effet, à la veille de la fête de son Immaculée-Conception ; et, après l'octave célébrée dans les églises de cette ville avec une solennité spéciale, commencent les grandes Antiennes, les chants précurseurs de Noël. Ce temps d'allégresse, heureux pour tous, en concentrant nos regards sur Celui qui descendit sur la terre à pareille époque, fait aussi briller à nos yeux, dans une splendeur exceptionnelle, cette Vierge Mère qui l'a porté et nourri. Ici, elle n'est pas dans l'ombre, comme pendant la quinzaine de Pâques ; elle nous présente, au contraire, le Sauveur dans ses bras. Deux fêtes consacrées à son honneur, celle de demain et celle de la Purification, placées comme les tours de David, en avant et en arrière, indiquent le commencement et la fin des fêtes destinées à glorifier le prince de la paix. Et, d'un bout à l'autre de ce temps, apparaît l'image de la Mère du Sauveur, telle qu'on la voit dans la représentation typique des Catacombes. Puisse l'influence de ce temps béni nous entraîner tous vers l'unité ! Puisse-t-elle, de votre côté, comme du nôtre, faire disparaître toute amertume ! Puisse-t-elle apaiser

chez nous, toute jalousie, toute aigreur, tout antagonisme hautain ou violent! Puisse-t-elle bannir, loin de vous, les raffinements captieux d'une critique raisonneuse, malveillante et subtile! Puisse notre très grande et très gracieuse Mère, la sainte Vierge Marie, vous vaincre par sa douceur, et prendre elle-même sa revanche de ses ennemis, en intercédant efficacement pour leur conversion!

L'effet de cette admirable lettre, dont je ne m'excuse pas d'avoir donné des extraits étendus, fut considérable. Elle démontrait ce qu'il y avait d'inexécutable dans le projet de Pusey, apportait à ses critiques la réfutation la plus décisive et la plus intelligible pour l'esprit anglais, vengeait le sentiment catholique sur le point même où il avait été le plus douloureusement atteint, et, en même temps, elle ne blessait ni ne rebutait des hommes dont elle reconnaissait la bonne foi et la bonne volonté ; elle avait trouvé le moyen de dire toute la vérité, de faire les reproches nécessaires, et cependant de garder un ton toujours charitable et même tendre. Aussi ne causa-t-elle pas, chez les anglicans, le même froissement irrité que la lettre pastorale de Manning. Dans un article du *Times*, Church opposait le langage « conciliant, courtois, affectueux » de Newman à ce qu'il appelait « les sarcasmes polis, le dédain sans mesure » de l'archevêque [1].

Quant à Pusey, il ne garda pas rancune à son contradicteur et continua avec lui des relations toujours aussi confiantes et aussi affectueuses. Toutefois,

[1] *Times* du 31 mars 1866 (*Occasional Papers*, par Church, t. II, p. 398 et suiv.).

son désappointement était grand de voir Newman, lui aussi, déclarer impossible l'espèce de compromis qu'il avait proposé. Pour lui, d'ailleurs, l'heure était triste. Son ami Keble succombait, le 29 mars 1866, aux suites d'une attaque de paralysie. Pour s'être, depuis longtemps, tenu un peu à l'écart, tout entier aux soins de sa cure de campagne et aux aspirations d'une piété très occupée des choses surnaturelles, Keble n'en était pas moins demeuré l'un des chefs reconnus du mouvement catholique dans le sein de l'anglicanisme. Respecté, vénéré à l'égal de Pusey, il semblait avoir je ne sais quoi de plus tendre et apparaissait comme enveloppé d'une poésie mystérieuse. Depuis la sécession de Newman, Pusey avait pris l'habitude de s'appuyer sur Keble; il recherchait ses conseils et se rassurait par son approbation [1]. C'est à lui qu'il venait d'adresser son *Eirenicon*. Sa disparition laissait, à ses côtés, un vide que personne ne pouvait plus combler. La jeune génération ritualiste dont l'ancien tractarien se décidait alors à se rapprocher, mais au milieu de laquelle il devait toujours se sentir un peu dépaysé et mal à l'aise, ne pouvait lui compenser la perte de cette douce et ancienne intimité. Aussi demeura-t-il, quelque temps, comme accablé sous le coup de cette mort. « Jamais, écrivait un de ses amis, on ne l'avait vu à ce point brisé [2]. » Dans sa détresse, sa pensée se reporta vers Newman, en dépit de la séparation qui s'était faite entre eux, et c'est à lui qu'il éprouva le besoin de

[1] Voy. 2e partie, p. 60 et suiv.
[2] *Life of Pusey*, t. IV, p. 139.

communiquer ses impressions de la cérémonie funèbre. « L'église, lui écrivait-il, était pleine de gens qui pleuraient, comme bien vous pensez. Mais il n'y a rien à dire de plus. Car *il* n'était plus là. Pendant son délire, *il* parla de la réunion des Églises, et je crois qu'il en parlait comme s'il y assistait [1]. » Newman, de son côté, quelque chagrin qu'il eût éprouvé de n'avoir pas été suivi dans sa conversion par une âme si chère et, un moment, si proche du catholicisme, n'en demeurait pas moins convaincu de sa beauté morale. « Chose étrange, écrivait-il à un jésuite de ses amis, il semble que ce cher Keble ait reçu toute la doctrine, excepté le sentiment de la nécessité d'être en communion avec le Saint-Siège [2]. » On put juger de la place que ce personnage tenait dans l'estime de ses coreligionnaires, à l'effort fait pour honorer sa mémoire : à peine sa tombe était-elle refermée qu'une souscription fut ouverte pour fonder, à Oxford, sous son nom, un nouveau collège destiné à entretenir et à developper dans la la jeunesse universitaire, le *revival* catholique dont il avait été l'un des promoteurs. Dès 1868, les fonds recueillis étaient assez considérables pour permettre d'entreprendre la construction. Quand, en février 1878, Newman retournera à Oxford, où il n'avait pas mis les pieds depuis sa conversion, l'une de ses visites sera pour *Keble College*.

[1] *Life of Pusey*, t. IV, p. 139.
[2] *The Month and J.-H. Newman*, II, fév. 1903, p. 4.

CHAPITRE II

MANNING ET NEWMAN

I. Divergence de vues persistante entre Newman et Manning. Manning croit de son devoir de contrecarrer l'action de Newman. Il y est poussé par Ward et Talbot. — II. Nouvel effort de Newman pour établir une maison de l'Oratoire à Oxford. Manning obtient que Rome s'y oppose et qu'elle se prononce une seconde fois contre la fréquentation des Universités nationales par les jeunes catholiques. — III. L'attaque d'un journal contre Newman provoque une adresse de protestation de la part des notables catholiques. Impression produite sur Manning et ses amis. Tentative infructueuse de Manning pour amener un rapprochement entre lui et Newman. — IV. Newman souffre des suspicions dont il est enveloppé et des entraves apportées à son initiative. Cependant il a le goût de la retraite et se sent appelé à une vie d'isolement. Sa communion habituelle avec le monde invisible. Sa vie à Egbaston. Sa sollicitude pour l'école annexée au couvent. — V. Préparation longue et laborieuse de la *Grammar of Assent*. Idées développées dans ce livre. Effet produit. Le poète chez Newman. *The Dream of Gerontius*

I

Les manifestations diverses qu'a suscitées, en Angleterre, la campagne pour la réunion des Églises, ont permis d'entrevoir une certaine différence d'attitude et de langage entre Newman et Manning. En effet, le contraste que j'ai déjà eu l'occasion de noter entre les natures et les idées des deux grands convertis[1], loin de s'atténuer, s'accentuait plutôt. Newman

[1] Voy. 2e partie, ch. VII, passim.

persistait à déplorer, en matière religieuse, les opinions excessives et provoquantes, moins pour lui-même, que par une sollicitude apostolique pour les âmes qu'il craignait de voir ainsi troubler et rebuter. Il préférait la « patience » qui sait, disait-il, « supporter, pour un temps, ce qu'on sent être une erreur, en considération de la vérité qui peut éventuellement en résulter ». Il déclarait que « c'était bien peu de chose d'obtenir les louanges de ceux qui pensent comme nous », et il jugeait plus méritoire la tolérance à l'égard des contradictions. Persuadé que, pour beaucoup d'hommes, même bien intentionnés, la religion est un joug et une charge, il pratiquait volontiers, par égard pour eux, dans l'exposition des articles de foi, ce qu'il appelait *a wise and gentle minimism*[1]. « Dans un temps comme le nôtre, écrivait-il à un jésuite de ses amis, les vues extrêmes sont seules en faveur, et un homme qui n'est pas extravagant est considéré comme un traître. Cela me fait quelquefois penser aux filles du roi Lear, et j'estime que ceux-là, après tout, seront trouvés être les plus fidèles, qui sont le plus mesurés dans leur langage[2]. » Il était particulièrement en éveil sur les précautions et les ménagements dont il convenait d'user envers les préjugés du public anglais. Consulté, vers cette époque, par un autre jésuite, sur la fondation projetée d'une revue catholique, il reconnaissait de quelle utilité elle pourrait être pour désa-

[1] *Newman*, par William Barry, p. 120, 205, 206.

[2] Lettre du 24 juillet 1864. (*The Month and J.-H. Newman*, I, p. 4, janvier 1903.)

buser les protestants habitués à se figurer que les catholiques étaient dans un état d'infériorité intellectuelle et qu'ils formaient une sorte de corps étranger, ne s'intéressant pas aux questions anglaises ; mais il expliquait que, pour en tirer cet avantage, il ne fallait « pas y chercher un moyen d'inculquer directement la vérité catholique », et il ajoutait :

J'estime que cette revue serait sans utilité, — du moins pour l'objet que j'ai seul en vue, — si la généralité du public en venait à la considérer comme un « organe ultramontain ». Il me semble que ce qu'on doit se proposer, c'est d'établir, pour la pensée, des fondations catholiques, — or, les fondations ne sortent pas hors du sol, — et, en outre, de les établir avec des briques protestantes, je veux dire d'user autant que possible des partis et des écoles protestantes, en agissant comme saint Paul, lorsque, à Athènes, il en appelait à « l'autel du Dieu inconnu ». Quant au bien que pourraient retirer d'une telle revue les lecteurs catholiques, il consisterait, dans ma pensée, en ce qu'elle les rendrait ce qu'elle serait elle-même, en ce qu'elle créerait en eux cet élargissement et cet affinement de l'esprit, cette innocente et religieuse sympathie pour les sujets nationaux, cette faculté d'entrer en commerce avec les protestants, de les aider dans les entreprises temporelles légitimes, toutes choses qui seraient, en fin de compte, un moyen, et le plus efficace de tous les moyens humains, d'amener, de toutes les classes de la nation, des convertis à l'Eglise [1].

Une telle façon de voir différait fort de celle dont s'inspirait alors Manning. Celui-ci, semblait se faire

[1] *The Month and J.-H. Newman*, I, p. 5 et 6.

un devoir de conscience et un point d'honneur de heurter les idées des Anglais, en leur présentant sans ménagement ce qui les effarouchait le plus dans les doctrines catholiques. Il se faisait ainsi, auprès de ses compatriotes, un renom d'intransigeance. Ses anciens amis anglicans ne laissaient pas que d'en être surpris. Gladstone, qui avait alors repris avec lui des relations cordiales, écrivait à Odo Russell, agent d'informations du gouvernement anglais à Rome : « Il est curieux que Manning ait si grandement changé de caractère. Quand il était archidiacre, on considérait que toute sa force consistait dans une faculté de gouvernement et dans la sage modération avec laquelle celle-ci s'exerçait. Maintenant, on le cite toujours comme l'ultra des ultras[1]. » Sur la fin de sa vie, Manning, se reportant aux premières années de son épiscopat, constatait en effet à quel point il était alors devenu impopulaire : « Je doute, disait-il, que personne ait jamais été plus attaqué. » Il y était d'autant plus sensible que, peu auparavant, comme archidiacre anglican, il avait été en grande faveur auprès de ses compatriotes. « J'avais passé soudainement, disait-il encore, du plein été au plein hiver. » Il se faisait du reste honneur de ce changement et l'attribuait à ce qu'il « n'avait pas voulu, Dieu merci, rabattre, fût-ce d'un demi-ton, aucune des vérités impopulaires » qu'il était « de son lot » d'enseigner, et il s'appliquait ce texte :

[1] *Life of Gladstone*, par Morley, t. II, p. 509, 510.

« *Si hominibus placerem, non essem servus Jesu Christi*[1]. »

S'il n'y avait eu, entre Manning et Newman, que ces conceptions différentes du devoir religieux, inspirées, l'une et l'autre, par l'amour des âmes et par le dévouement au Christ, il n'y aurait pas eu lieu de s'en inquiéter. A condition de ne pas sortir des limites fixées par les règles de foi et de discipline, il y a eu place, de tous temps, dans le catholicisme, pour cette variété d'appréciation qu'amène naturellement la diversité des intelligences et des tempéraments; c'est un signe de vie, un principe de fécondité et de progrès; la libre discussion et la leçon des événements finissent tôt ou tard par faire prévaloir les vues les plus justes. Newman, pour son compte, admettait cette diversité, et il écrivait à Ward, l'un des plus excessifs de l'école intransigeante :

Je ne trouve pas que les différences qui sont entre nous soient un si grand malheur; il y a toujours eu, il y aura toujours, dans l'Église, de semblables divergences; si elles cessaient jamais, c'est que toute vie spirituelle et intellectuelle aurait cessé chez nous. C'est une conséquence de notre état militant. Aucun pouvoir humain n'y peut rien; en l'enrayant, tout au plus arriverait-il *à faire la solitude et à lui donner le nom de paix*. L'homme ne peut l'empêcher; Dieu ne le veut pas; dans ses vues, ces divergences sont une occasion d'exercer la charité[2].

Malheureusement, Manning ne partageait pas cette façon de voir, et, de ses divergences avec Newman, il

[1] *Life of Manning*, t. II, p. 721.
[2] Lettre du 18 février 1866. (*Life of Manning*, t. II, p. 321.)

concluait au devoir de tout faire pour contrecarrer, pour annuler l'influence du catholique dont le concours lui eût été le plus précieux et qui aurait eu le plus de prise sur l'opinion d'Angleterre. L'autorité que le succès de l'*Apologia* venait d'acquérir à son auteur, loin de lui paraître un fait heureux, l'inquiétait comme un danger. Ce n'était certes pas, ainsi que quelques-uns l'ont imaginé à tort, l'effet d'une jalousie personnelle et mesquine ; c'était la crainte de voir mettre en péril la politique religieuse à laquelle il s'était passionnément attaché, et dont il croyait que dépendait l'avenir du catholicisme en Angleterre. De là, la persistance et l'aggravation de cette hostilité que j'ai déjà eu l'occasion de signaler chez Manning, avant son élévation à l'archevêché de Westminster. C'est, à une époque par d'autres côtés si consolante pour le catholicisme en Angleterre, un incident douloureux, d'autant plus douloureux que les personnages ainsi divisés sont plus en vue et s'imposent davantage à notre admiration et à notre gratitude. Fallait-il jeter un voile sur ces faits? Je ne l'ai pas pensé ; ils appartiennent à l'histoire, et celle-ci n'est vraiment probe qu'à la condition de ne rien céler. Aussi bien peut-il en ressortir, pour nous tous, une leçon utile à méditer.

Au moment de sa promotion épiscopale, Manning, fidèle au système d'avances courtoises qui lui servait à désarmer ses anciens adversaires, avait écrit à Newman pour l'inviter à son sacre; celui-ci avait promis de s'y rendre, mais la forme de sa réponse témoignait d'une réserve défiante. C'est qu'il croyait n'avoir affaire qu'à

une politesse tout extérieure, qui laissait subsister la volonté de continuer à le contrecarrer. En cela, il ne se trompait pas. L'archevêque n'avait rien abandonné de ses préventions. Eût-il été tenté de les laisser dormir, que ses conseillers habituels eussent pris soin de les réveiller. Le jour même du sacre, Ward, inquiet d'apprendre que Manning s'était exprimé en termes courtois sur Newman, lui écrivait :

Sans doute, il y a des extrêmes qui sont dangereux et qu'il faut éviter. Mais n'est-il pas aussi dangereux de parler de J.-H. N. avec *simple* sympathie? S'il est vrai, — et je n'ai sur ce point aucun doute, — qu'il exerce une très puissante influence en faveur de ce qui est *en fait* (bien qu'il ne le croie pas) : 1° Déloyauté envers le vicaire du Christ et 2° Mondanité, ne fait-on pas mal en donnant l'impression qu'il n'y a là aucune raison de défiance? Mais, malheureusement, comme je le suppose, Newman vous a, dans quelque mesure, méprisé, et cela vous conduit peut-être à exagérer le devoir chrétien du pardon, sans tenir un compte égal du devoir chrétien de la protestation. Excusez mon impudence qui est incurable[1].

Il eût semblé que la Lettre de Newman en réponse à l'*Eirenicon* de Pusey ne dût exciter chez les catholiques qu'un sentiment d'admiration reconnaissante. Mais, au cours de sa discussion, pour enlever prétexte aux critiques protestantes, l'auteur a désavoué certaines exagérations; on ne le lui pardonne pas. De Rome, Mgr Talbot écrit à Manning :

J'ai lu la lettre de Newman à Pusey. L'argument patristique est admirable et irréfutable, mais il n'y a là rien de

[1] *Life of Manning*, t. II, p. 309, 310.

nouveau. L'introduction et quelques autres passages sont détestables... Ils sont très *uncatholic* et *unchristian*. Je crains que le *Home and foreign Review*[1] et la vieille école des catholiques ne se rallient autour de Newman, en opposition coutre vous et contre Rome. Tenez ferme. Ne cédez pas d'une semelle dans la ligne que vous avez prise. L'Oratoire (de Londres) vous soutiendra, ainsi que Ward et plusieurs autres, et, ce qui est encore meilleur, vous aurez le Saint-Siège de votre côté... Je le répète, continuez à vous tenir ferme comme l'avocat des vues romaines en Angleterre... Ainsi que je l'ai promis, je serai avec vous... Vous aurez des combats à soutenir, parce que tout Anglais est naturellement antiromain... Le docteur Newman est plus Anglais que les Anglais. Il faut écraser son esprit.

Il ajoute, dans une autre lettre : « Personne ici ne peut comprendre l'écrit de Newman. Pauvre homme, en vivant presque toujours, depuis qu'il est devenu catholique, entouré par une collection de personnages subalternes qui l'idolâtrent, je ne crois pas qu'il ait jamais acquis les instincts catholiques. » Et Manning répond :

Ce que vous écrivez sur le Dr Newman, est vrai. Qu'il le sache ou non, il est devenu le centre de ceux qui soutiennent des opinions basses (*who hold low views*) sur le Saint-Siège, qui sont antiromains, froids et silencieux, pour ne rien dire de plus, sur le pouvoir temporel, nationaux, anglais, critiques des dévotions catholiques... Je crains un catholicisme anglais dont Newman est le plus haut type. C'est le vieux ton anglican, patristique, litté-

[1] Sur ce qu'avait été cette revue, supprimée depuis 1864, voy. 2e partie, p. 336 et suiv.

raire d'Oxford, transplanté dans l'Eglise. Il se donne le genre de répudier les exagérations, les dévotions étrangères, l'ultramontanisme, les sympathies antinationales. En un mot, c'est le catholicisme mondain, et il aura les mondains de son côté et en égarera beaucoup. Ward et Faber peuvent exagérer, mais ils sont mille fois plus près de l'esprit du Saint-Siège que ceux qui les combattent. Entre ces derniers et nous, il y a une bien plus grande distance qu'entre eux et Pusey. Je sais que les Anglicans trouvent, dans l'*Apologia*, des arguments pour rester où ils sont... La chose qui nous sauvera des *low views* sur la Mère de Dieu et sur le vicaire de Notre-Seigneur, c'est le million d'Irlandais qui sont en Angleterre et la sympathie des catholiques d'Irlande... Je suis heureux d'apprendre qu'ils n'ont aucun goût pour le catholicisme étendu d'eau (*watered*), littéraire, mondain de certains Anglais. Celui-ci pourra se répandre un peu chez les prêtres anglais et ne trouvera pas peu de faveur parmi les jésuites anglais. Mais les religieux de tous les Ordres sentent instinctivement que ce n'est pas l'esprit de l'Église. C'est pourquoi je n'ai pas grande inquiétude [1].

Il convient de noter que Newman, de son côté, était, à ce même moment, plus juste envers Manning que celui-ci ne l'était envers lui. A Phillipps de Lisle, qui s'était plaint à lui du ton de la *Lettre pastorale* de l'archevêque, il écrivait :

Je ne crois pas équitable de juger des publications telles que la pastorale de l'archevêque, comme si c'était purement des compositions personnelles et privées. Un archevêque a de grands devoirs à remplir, il a à défendre la foi,

[1] Lettres diverses, de février 1866. (*Life of Manning*, t. II, p. 322 à 324.)

il doit veiller à ne pas la trahir ; il doit la mettre manifestement au premier rang et la charité au second. Il ne peut, à raison de son office, se laisser aller à ses sentiments, et il semble être sévère, quand, en réalité, il est seulement fidèle à la garde du dépôt qui lui a été confié[1].

Sans être dans le secret de la correspondance de Manning et de Talbot, Newman devinait, à plus d'un indice, la campagne menée sourdement contre lui. D'ailleurs, bien que Talbot lui-même eût, par prudence, conseillé de ne pas attaquer publiquement la brochure de Newman[2], des appréciations hostiles, inspirées des sentiments de l'archevêque et de son confident, se faisaient jour dans certaines feuilles catholiques. Pusey en exprimait ses condoléances à Newman qui lui répondait :

Merci pour votre sympathie au sujet des attaques dirigées contre moi, mais vous savez, par votre expérience personnelle, qu'il n'y pas là de quoi nuire à quelqu'un, et que, d'un autre côté, elles sont la preuve qu'une œuvre se fait... La vérité est que certaines manières de voir ont été supportées en silence jusqu'au jour où ceux qui les défendent ont commencé à croire qu'elles sont *de fide*, et alors, ils sont étonnés et fâchés sans mesure, quand ils s'aperçoivent que, de la part des autres, le silence n'est pas acquiescement, indifférence ou timidité, mais patience. Mon propre évêque et le Dr Clifford, et, je crois, la plupart des autres évêques, sont avec moi. J'ai reçu des lettres des plus importants centres de théologie et d'enseignement dans tous les pays, où l'on prend parti pour moi[3].

[1] Lettre du 27 février 1866. (*Life and Letters of Phillipps de Lisle*, t. II, p. 10.)
[2] *Life of Manning*, t. II, p. 308.
[3] *Life of Pusey*, t. IV, p. 137, 138.

II

Newman ne devait pas tarder à ressentir, et en une matière qui lui tenait très au cœur, un effet direct et public de l'hostilité de l'archevêque. On se rappelle comment, en 1864, sans prétendre trancher la question controversée de la fréquentation des universités nationales par les catholiques, il avait, pour ne pas laisser sans secours religieux ceux de ces jeunes gens qui, en fait, se trouvaient à Oxford, projeté d'établir, dans cette ville, une maison de l'Oratoire, et comment il avait dû y renoncer devant l'opposition que Manning et ses amis étaient parvenus à susciter chez les évêques anglais et à Rome[1]. L'évêque de Birmingham, Mgr Ullathorne, avait regretté l'échec de ce projet auquel il s'était associé. Ce prélat, bénédictin d'origine, ancien missionnaire en Australie, très respecté pour son zèle et sa piété, était un homme de tradition, sans rien d'un libéral ; mais, sensé, droit, étranger à toute prévention de parti, il répugnait autant à l'esprit d'intransigeance qu'aux témérités novatrices[2]. Sans partager toutes les idées de Newman, qui était son diocésain, il l'aimait, avait foi en lui, appréciait hautement les services qu'il pouvait rendre, sentait l'injustice et la maladresse des hostilités dont il était l'objet. Il tenta donc, en juin 1866, de reprendre le projet d'Oratoire à Oxford et adressa,

[1] Voy. 2e partie, p. 371 à 379.

[2] Cf. *Letters of Archb. Ullathorne* et *Autobiografy*, du même, passim.

à ce sujet, une pétition à la Propagande. Il lui fut répondu, le 18 décembre, par un rescrit qui admettait l'idée de cette fondation, mais qui invitait l'évêque à détourner Newman d'y établir sa résidence. Mgr Ullathorne, convaincu que cette exclusion compromettrait le succès de l'œuvre, embarrassé en outre de faire part à celui qui en était l'objet d'une méfiance aussi blessante, se borna à l'informer de l'acceptation du projet, sans l'avertir d'une restriction qu'il se flattait de faire écarter ultérieurement par ses explications personnelles. Newman lança alors, avec l'approbation de son évêque, une circulaire où il annonçait la fondation projetée et sollicitait des souscriptions; 125.000 francs furent promptement réunis[1]. Il n'en fallait pas tant pour alarmer ses adversaires qui se mirent aussitôt en mouvement, devancèrent à Rome les démarches plus lentes de Mgr Ullathorne et réussirent à y aviver les préventions que ce prélat espérait dissiper. Manning, grand meneur de cette campagne, insistait, dans ses lettres à Talbot, sur ce que la présence de Newman à Oxford encouragerait les familles catholiques à y envoyer leurs fils; ainsi favoriserait-on des tendances très dangereuses qui commençaient déjà à faire des ravages, « sorte d'anglo-catholicisme » où l'esprit national anglais menaçait de prévaloir sur l'esprit romain[2]. En éveillant des inquiétudes de ce genre, il était assuré d'agir sur l'esprit de Pie IX.

[1] *Life and Letters of Ambrose Phillipps de Lisle*, par Purcell, t. II, p. 11.
[2] *Life of Manning*, t. II, p. 298 à 301.

Vainement Newman envoya-t-il à Rome son fidèle compagnon, Ambrose Saint-John, avec des instructions précises sur la façon de répondre aux diverses objections [1]; vainement, dans ces instructions, rappelait-il qu'en balance avec le risque de voir augmenter le nombre des jeunes catholiques fréquentant l'université, il convenait de placer l'avantage de l'Oratoire pour ceux de ces catholiques qui seraient, en tout cas, envoyés à Oxford et qui, sans cela, manqueraient de secours religieux, — tout fut inutile. Le préfet de la Propagande enjoigit à Mgr Ullathorne de veiller à ce que Newman ne donnât pas, par sa présence à Oxford, un encouragement à l'envoi des jeunes catholiques dans cette université [2].

Ce nouveau déboire fut pénible à Newman, d'autant que ceux qui, sur la foi de ses accusateurs, le déclaraient suspect et digne d'exclusion, n'avaient jamais pris la peine de l'interroger lui-même sur ses sentiments et ses desseins : il avait été, notamment, très blessé de ce que le cardinal Reisach, venu naguère en Angleterre, pour y recueillir des informations sur cette

[1] Le texte des instructions données par Newman à Saint-John a été publié, le 15 mai 1905, par le *Standard*, en même temps qu'une lettre du même, présentée à tort comme inédite. Le *Standard* avait éveillé l'attention de ses lecteurs, en annonçant que cette publication serait suivie de celle d'autres documents inédits, tirés de même source. Rien n'est venu. Ceux qui ont la garde de la mémoire de Newman seront sans doute intervenus : ils auront pensé que ce n'était pas par l'entremise plus ou moins indiscrète d'un journal protestant, qu'il convenait de faire connaître des papiers jusqu'ici jalousement soustraits à la curiosité du public.

[2] *Life of Manning*, t. II, p. 290.

question d'Oxford, avait évité de le voir[1]. Néanmoins, toujours soumis à l'autorité religieuse, même quand elle lui était le moins bienveillante, il n'hésita pas à abandonner une seconde fois son projet d'Oratoire à Oxford ; il en avertit ses amis par une circulaire, non sans y donner à entendre, — ce dont Manning s'offusqua, — que l'interdiction tenait à des causes qui pourraient ne pas durer toujours.

L'archevêque n'estima pas suffisant d'avoir, une fois de plus, fermé à Newman le chemin d'Oxford ; il voulut profiter de l'occasion pour renouveler et fortifier les décisions prises contre la fréquentation des Universités ; il s'inquiétait de voir qu'en dépit des déclarations précédentes, cette fréquentation augmentait, que le clergé ne s'y opposait pas efficacement, que deux évêques s'y montraient favorables, que d'autres laissaient voir des hésitations. Dans une réunion de l'épiscopat, à la fin d'avril 1867, il pesa sur ses collègues pour obtenir d'eux de nouvelles déclarations confirmant les anciennes, et fit exprimer le vœu que le pape ne se bornât plus à déconseiller cette fréquentation, mais qu'il l'interdît expressément et fît une obligation au clergé de l'empêcher par tous les moyens. Rome crut sage de ne pas aller au-delà de ce qu'elle avait fait jusqu'alors ; elle se contenta de rappeler au clergé et aux laïques que la jeunesse catholique courrait un danger dans les universités, et que s'exposer à un risque de péché mortel était une faute grave, à moins

[1] *Life of Manning*, t. II, p. 314, 315.

qu'on n'agît sous la pression d'une sérieuse nécessité[1]. La porte n'était pas aussi absolument fermée que l'eût voulu l'archevêque.

III

Les démarches par lesquelles on jetait la suspicion sur l'orthodoxie de Newman étaient d'autant plus difficiles à contrecarrer, qu'elles demeuraient secrètes. Parfois, cependant, il en éclatait quelque chose au dehors. C'est ainsi qu'en avril 1867, ces insinuations malveillantes se retrouvèrent dans une correspondance de Rome, publiée par une feuille catholique de Londres, le *Weekly Register*. La publicité de cette attaque eut du moins cet avantage de provoquer une protestation. Sur l'appel de M. Monsell, deux cents laïques, comprenant à peu près tous les catholiques considérables d'Angleterre, se réunirent et adoptèrent une adresse à Newman, où ils déploraient les attaques dont il avait été l'objet, lui exprimaient leur gratitude pour tant de services rendus, et proclamaient que « tout coup qui le touchait, infligeait une blessure à l'Église catholique en Angleterre ». Newman répondit par un remerciement ému. « Les attaques des opposants, dit-il, ne sont jamais difficiles à supporter, quand la personne qui en est l'objet a conscience qu'elles ne sont pas fondées ; mais, dans le cas présent, j'ai vraiment peu su-

[1] *Life of Manning*, t. II. p. 301 à 303 ; *Life and Letters of Phillipps de Lisle*, t. II, p. 12 et 13 ; *Fifty years of catholic Life and Progress*, par Percy Fitzgerald, t. II, p. 274, 275.

jet de m'en chagriner, puisqu'elles ont suscité, en ma faveur, les sentiments chaleureux de tant d'amis chers qui me connaissent bien et de tant d'autres dont la bonne opinion est d'autant plus impartiale que je ne suis pas personnellement connu d'eux. J'aime cent fois mieux recevoir de ces hommes, qu'ils soient amis ou étrangers, un témoignage de généreuse sympathie, que d'avoir échappé aux attaques qui les ont amenés à exprimer ces sentiments[1]. »

Manning fut mortifié d'une telle manifestation. « Cette adresse, écrivait-il à Talbot, révèle, chez plusieurs, l'absence de l'instinct catholique et la présence d'un esprit dangereux... On y dit que toucher Newman, c'est blesser l'Église catholique. Mais si Rome le touchait ? Tout le mouvement est dirigé et soutenu par ceux qui désirent que les jeunes catholiques aillent à Oxford. » Il avertissait son correspondant de veiller à ce que la « Propagande ne fût pas troublée par les noms et le nombre des laïques signataires. » Toutefois, en même temps, vis-à-vis du public anglais, il jugeait nécessaire de s'associer, dans une certaine mesure, aux condoléances adressées à Newman : il lui écrivait le déplaisir que lui avait causé la correspondance publiée par le *Weekly Register*. « Je sens, disait-il, qu'il est plus en harmonie avec ce qui s'est toujours passé entre nous, de vous assurer que tout ce qui vous cause de la peine, est pour moi la source d'un très réel regret. » Cette politesse ne fut pas sans surprendre et

[1] *Life of Manning*, t. II, p. 313, 314.

mécontenter Ward et Talbot qui crurent y voir une sorte de couardise. Talbot, notamment, rappela à Manning, la nécessité de faire échec à l'intrusion de ces laïques qui « prétendaient gouverner l'Église d'Angleterre à la place du Saint-Siège et de l'épiscopat »; il qualifiait leur adresse d'« insulte au pape et à l'archevêque ». « Ils commencent maintenant, ajoutait-il, à montrer le pied fourchu que je leur connais depuis longtemps... Quel est le département des laïques? Chasser à courre, au fusil, traiter leurs invités. Pour cela, ils ont compétence. Mais, de se mêler des affaires ecclésiastiques, ils n'ont aucunement le droit, et cette affaire de Newman est purement ecclésiastique. » Il allait jusqu'à écrire cette phrase monstrueuse, après laquelle on a besoin de se rappeler qu'avant deux ans, il devait être enfermé, pour le reste de ses jours, dans une maison de santé : « Le Dr Newman est l'homme le plus dangereux d'Angleterre. » Il avertissait l'archevêque que ses défaillances pouvaient lui faire perdre la confiance du Pape. « Je vous dis cela en confidence, ajoutait-il, parce que je commence à entendre certains murmures qui peuvent devenir sérieux. » Manning dut se justifier auprès de cet intransigeant censeur ; il se défendit d'avoir « agi par peur ou dans un esprit de neutralité » ; mais il expliqua que, quel que fût son sentiment au fond, il était tenu d'user de prudence et de ménagement dans ses rapports avec Newman ; toute autre conduite, disait-il, diviserait les évêques dont plusieurs se rangeraient du côté de Newman, et fournirait une arme aux anglicans qui, depuis cinq ans,

s'appliquent à exploiter ce conflit ; il terminait en priant son correspondant de faire connaître ces explications là où sa conduite risquerait de ne pas être comprise[1] ».

Manning sentait si vivement l'inconvénient de laisser apparaître son désaccord avec Newman, que, vers cette époque, en juillet 1867, sans rien abandonner au fond de ses préventions, il tenta d'amener extérieurement une sorte de réconciliation. Un ami commun, converti de la première heure, Oakeley, lui servit d'intermédiaire. L'archevêque ouvrit les pouparlers en protestant du chagrin qu'il éprouvait de la désunion qui s'était produite et de son désir d'y mettre fin par des explications écrites ou, mieux encore, verbales. Newman, sans avoir sous les yeux les lettres qu'au même moment Manning échangeait avec Talbot, savait cependant que celui qui lui tendait la main, le dénonçait à Rome, et il ne put dès lors se décider à accepter des avances qui lui paraissaient sans sincérité. Il répondit, avec une franchise un peu dure, qu'il ne pouvait « comprendre » Manning, et que ce qui s'était passé depuis quatre ans avait éveillé en lui une défiance dont il ne parvenait pas à se défaire ; que, dans ces conditions, une rencontre et des explications seraient sans résulat. Manning, piqué, répliqua que ses sentiments à l'égard de Newman étaient les mêmes et qu'il ne le « comprenait » pas davantage. La prolongation d'une correspondance ainsi commencée n'avait pas chance d'amener un rapprochement, et, après échange

[1] *Life of Manning*, t. II, p. 315 à 319.

de notes où chacun revenait sur le passé, Newman coupa court, le 2 septembre 1867, à ces explications rétrospectives dans lesquelles il déclarait n'avoir trouvé aucune atténuation de ses griefs. « J'écris ceci, écrivait-il à Manning, comme une protestation et un appel à la postérité. En attendant, j'ai le dessein de dire sept messes à votre intention, pour vous aider dans les difficultés et les anxiétés de vos devoirs ecclésiastiques. » L'archevêque répondit aussitôt sur le même ton : « Je vous suis fort obligé de votre aimable projet de dire sept messes à mon intention, et j'aurai grand plaisir à en célébrer une à votre attention, chaque mois, pendant l'année qui vient. J'ai plus confiance en cela qu'en toute autre chose, pour amener ce que nous désirons. » Et il mandait à Talbot : « J'ai essayé d'adoucir Dr Newman, mais il est très difficile. Nous avons fini par une promesse de dire des messes l'un pour l'autre. » Il ajoutait toutefois que cet échec ne lui laissait pas d'inquiétude et que Talbot ne devait pas non plus en avoir [1]. Deux ans plus tard, à propos d'un autre incident, l'archevêque essaya de nouveau un rapprochement qui lui attira de Newman cette rebuffade : « Je ne puis que vous répéter ce que je vous ai dit dernièrement : c'est que, quand j'ai des rapports actifs avec vous, je ne sais si je suis sur ma tête ou sur mes pieds. En dépit de mes sentiments amicaux, c'est le jugement de mon intelligence. Votre affectionné dans le Christ [2]. » Cette fois, Manning se le tint pour

[1] *Life of Manning*, t. II, p. 305, 306, 327 à 342.
[2] *Ibid.*, t. II, p. 346.

dit, et il n'y eut plus aucune communication entre l'archevêque et l'oratorien, jusqu'au jour où celui-ci fut élevé au cardinalat par Léon XIII.

Ces incidents sont pénibles, et ce sont d'autres rapports qu'on eût désiré voir s'établir entre ces deux grands hommes d'Église. A première vue, Manning y paraît le plus porté à la conciliation, et Newman y fait la figure un peu ingrate d'un homme qui refuse la main qu'on lui tend. Mais, pour que l'archevêque eût eu réellement le beau rôle, il eût fallu qu'en même temps qu'il offrait ce rapprochement extérieur, il cessât de desservir à Rome celui à qui il demandait de le traiter en ami. Or rien de pareil : plus que jamais, il se croyait tenu en conscience de ruiner une influence qu'il estimait dangereuse. Ses avances ne tendaient à rien de plus qu'à masquer, au public catholique et protestant, une division qu'il sentait faire scandale. Peut-on dès lors s'étonner que Newman fût peu disposé à accueillir des protestations, venant, disait-il, « d'un homme qui lui offrait publiquement son amitié, tandis qu'il lui adressait en secret la plus cruelle injure, en le traitant comme une âme déloyale[1] » ?

IV

Les suspicions et les méfiances dont Newman se sentait entouré, le faisaient se replier sur lui-même et

1 Cité d'après le *Month*, par Hemmer, *Vie du cardinal Manning*, p. 193.

s'enfermer dans la retraite silencieuse de son couvent, à l'écart des agitations du dehors. Dès le lendemain de la consécration de Manning, causant avec Church, il ne lui cachait pas son désaccord avec l'archevêque et le parti qu'il prenait, en conséquence, « d'abandonner à ce dernier et à ceux qui allaient avec le courant, la conduite générale des affaires[1] ». Il disait de lui-même, peu auparavant : « Je suis, de la plus étrange façon, retranché du reste du monde, hors sa vue, et aussi, je suppose, hors sa pensée, à ce point que je ne sais rien du tour que prennent les choses, ignorant ce qui va se faire et qui le fait[2]. »

Newman ne pouvait pas ne pas souffrir des entraves ainsi apportées à toutes ses initiatives. Qui pourrait même s'étonner si, dans une nature aussi impressionnable, cette souffrance se trahissait quelquefois par des boutades amères ou des accès d'impatience? Si peu que nous puissions pénétrer le secret de ses pensées à cette époque, étant donné le sceau qui a fermé jusqu'ici à nos pieuses curiosités la correspondance catholique de Newman[3], nous ne laissons pas que d'en-

[1] Lettre de Church, du 13 juin 1865. (*Life and Letters of dean Church*, p. 169, 170.)

[2] Lettre d'avril 1863, citée par William Barry, dans son étude sur *Newman*, p. 202.

[3] L'heure approche, paraît-il, où ce sceau sera rompu. En effet, au mois d'août dernier, les journaux anglais ont annoncé que « les exécuteurs littéraires de feu le cardinal Newman venaient de confier à M. Wilfrid Ward la tâche d'écrire la biographie du cardinal ». Devons-nous en conclure que tous les papiers de l'illustre oratorien lui ont été remis? Tous ceux qui ont lu les deux volumes de M. Ward sur son père et sa *Vie du cardinal Wiseman* estimeront qu'il ne pouvait être fait un meilleur choix. M. Ward

trevoir quelque chose de cette souffrance. Ainsi, écrivait-il, en 1864, à son ami, Aubrey de Vere :

On ne peut toucher un sujet sans être compris de travers et tomber sous la menace de presque toutes les censures de l'Église, pour avoir soutenu une opinion « erronée, voisine de l'hérésie, *male sonans* ». C'est la grande raison qui m'empêche d'écrire. Je n'ai aucun désir, à mon âge, d'être forcé à la controverse et d'épuiser mes forces à me défendre. Je trouve bien dur de ne pouvoir écrire simplement, comme un mortel qui n'est pas infaillible, et sans que chaque tour de phrase soit pris pour une proposition dogmatique. Ceux qui voudraient me voir ainsi user, non de la « langue des hommes », mais de celle des anges, feraient bien d'avoir eux-mêmes un peu plus de charité[1].

Newman est si habitué à ces critiques et à ces suspicions que, quand ses écrits sont jugés avec bienveillance, il ressent une gratitude mêlée de surprise : témoin cette lettre adressée, quelques années plus tard, à un jésuite, à l'occasion d'un article du *Month* sur un de ses livres :

Je désire vous remercier de cette critique favorable... J'ai reçu tant de menaces, toute ma vie, pour ce que j'ai

demande trois ou quatre années pour mener à fin cette tâche considérable. Je suis persuadé que les documents qui seront ainsi mis au jour, en faisant pénétrer dans l'âme de Newman catholique aussi avant que les deux volumes de la Correspondance et l'*Apologia* avaient permis de pénétrer dans l'âme de Newman avant sa conversion, contribueront à grandir encore sa renommée. En attendant, signalons le livre que M. l'abbé Brémond veint de publier, sous ce titre : *Newman*, *Essai de biographie psychologique*.

[1] *Aubrey de Vere*, *A memoir*, par Wilfrid Ward, p. 306, 307.

écrit, que je ne publie rien sans prévoir toute sorte de mal. Et quoique je sache qu'en dehors des différences d'opinion nécessaires qui existeront toujours entre un homme et un autre homme, il doit y avoir, dans tous mes écrits, quelque chose qui mérite vraiment la critique, je jouis cependant encore plus quand les gens sont bons, que quand ils sont justes[1].

Citons encore cette lettre douloureuse dans sa sérénité, que Newman écrivait à un autre jésuite qui avait manifesté quelque compassion de son isolement et de son inaction forcée :

C'est bien bon à vous, d'être inquiet à mon sujet, mais, Dieu merci, il n'y a pas lieu de l'être. Sans doute, c'est une continuelle source de tristesse, pour moi, de penser que j'ai fait si peu pour Lui, durant ces vingt dernières années ; mais alors, je pense, et avec quelque consolation, que j'ai toujours essayé d'agir comme *les autres* me disaient, et que, si je n'ai pas fait davantage, c'est bien pour n'avoir pas été sollicité de le faire, ou pour avoir été arrêté quand je le tentais.

Il rappelait alors toutes les tâches qu'il avait entreprises sur la demande de ses chefs, et au cours desquelles il avait été ainsi arrêté, — l'université catholique de Dublin, la traduction des Écritures, le *Rambler*, la fondation d'un Oratoire à Oxford, — puis il ajoutait :

Dans tous ces cas, je crois que, malgré plusieurs erreurs accidentelles, j'aurais en somme fait une œuvre, si on

[1] Lettre au P. Coleridge, du 5 novembre 1877. (*The Month and J.-H. Newman*. Extrait du *Month* d'avril 1890.)

m'avait laissé continuer et si on m'avait aidé; mais il a été dans la sainte volonté de Dieu que j'aie été arrêté. Si je parvenais à m'ôter de l'esprit cette idée que je *pourrais* faire quelque chose et que je ne le fais pas, rien ne serait plus heureux, plus paisible, ou plus selon mon goût, que la vie que je mène[1].

Newman disait vrai, quand il parlait de son goût pour une vie de silence et de retraite. Homme de pensée, de méditation, de rêve, plus occupé de la vie intérieure que de l'extérieure, des choses invisibles que des visibles, il n'enviait aucunement à Manning le grand rôle que celui-ci jouait sur la scène du monde. A vrai dire, il n'y eût pas été propre, et ceux qui déplorent le plus la disgrâce dont il était frappé, ne songent pas à regretter qu'on n'ait pas fait de lui un évêque, ayant sa part du gouvernement ecclésiastique. Dès son entrée dans la vie, il s'était senti appelé à une sorte d'isolement où son âme devait être plus directement en présence de Dieu. En 1836, peu après avoir commencé la campagne des *tracts*, au moment où il semblait s'être en quelque sorte le plus extériorisé, il écrivait à un ami : « Dieu veut que je reste seul. Il m'a fait de telle sorte que je suis, dans une grande mesure, en deçà de toute sympathie humaine et obligé de me rabattre sur Lui. » Les événements étaient pour lui comme s'ils n'existaient pas, et il envisageait avec

[1] Cette lettre, datée du 19 mars 1865, a été publiée, le 15 mai 1905, par le *Standard*, comme une pièce inédite, alors qu'elle avait déjà été imprimée dans le livre de Purcell. (*Life of Manning*, t. II, p. 500.)

une sorte d'indifférence ceux qui semblaient devoir le plus le toucher. « Les choses, écrivait-il encore en 1839, toujours en pleine campagne tractarienne, ne me paraissent pas assez réelles pour m'inspirer soit de la crainte, soit de l'espérance. La peur me prend parfois, presque un scrupule, quand je me demande si je serais vraiment très navré de voir tous nos projets fondre comme une maison de glace... Ah! si je pouvais seulement vivre dans le monde invisible, au moins autant que je vis peu dans ce monde-ci [1]. » Vers la même époque, il parlait, dans un de ses sermons, en termes où l'on devine comme l'aveu d'une expérience personnelle, du chrétien qui en arrive « à se dire que, dans tout l'univers, il n'y a que deux êtres, son âme à lui et Dieu qui l'a faite [2] ».

Avec l'âge, avec l'intensité plus grande encore donnée par la pleine possession de la vérité religieuse au sentiment qu'il avait de la présence divine, et aussi sous le coup de tant de déceptions rencontrées au dehors, Newman s'est persuadé davantage encore que sa vocation est d'être séparé des hommes, pour être plus étroitement uni à Dieu, et que, comme il aime à le répéter, « il n'y a pour lui que deux êtres qui comptent, Dieu et lui ». C'est là ce qui fait le caractère et la profondeur de sa piété. Il vit dans le monde surnaturel

[1] Ces citations, empruntées aux *Letters and Correspondence of Newman*, t. II, p. 197 et 279, ont été particulièrement mises en lumière par M. l'abbé Brémond dans l'étude que j'ai mentionnée plus haut.

[2] Cité par M. Brémond d'après les *Parochial Sermons*, t. I, serm. II.

qui est, à ses yeux, plus vrai que l'autre, et pour me servir d'une expression qui lui est coutumière, il le « réalise ». Ce n'est pas seulement Dieu créateur et le Christ rédempteur qui occupent sa pensée; ce sont autour d'eux, comme pour peupler et animer les régions célestes, les anges dont il se plaît à imaginer les mystérieuses évolutions et dont on a pu dire qu'ils tenaient, dans ses contemplations, autant de place que dans les visions du peintre de Fiesole[1]; ce sont les saints et, entre tous, la Vierge Marie dont il a parlé, avec une tendresse si éloquente, dans sa réponse à l'*Eirenicon* de Pysey, d'autant plus fervent, semblait-il, qu'il voulait racheter ses anciennes froideurs protestantes. De ce qui se passe dans cette communion constante avec l'invislble, Newman n'aime pas à faire confidence, et c'est un domaine qu'il soustrait plus jalousement que tous les autres aux curiosités banales. On en entrevoit quelque chose dans ses écrits divers, et surtout dans ses sermons, où le psychologue peut discerner plus d'une page d'autobiographie morale. Toutefois, ceux de ces écrits et de ces sermons qui datent de sa période protestante ne donnent pas une idée complète de ce qu'est devenne sa piété depuis sa conversion. Anglican, il était déjà aussi vraiment religieux qu'il le sera plus tard, et l'on ne saurait concevoir une vie chétienne plus intense que celle qui nous est révélée et enseignée par les *Parochial*

[1] Ce rapprochement très juste est de M. l'abbé Brémond.

Sermons d'Oxford[1]; seulement la piété qui y respire est parfois un peu triste, tendue, inquiète. Plus tard, dans la lumière et la douce chaleur du catholicisme, cette piété, sans rien perdre de son sérieux et de sa profondeur, est devenue plus confiante, plus épanouie, plus tendre; elle a pris je ne sais quoi de plus abandonné et de plus joyeux. Pour s'en faire une idée, il faut se reporter au petit livre que les compagnons de Newman ont publié, après sa mort, sous ce titre : *Méditations et Dévotions du cardinal Newman*[2]. Ce sont les fragments et l'ébauche d'un ouvrage plus complet que Newman avait projeté d'écrire et qui devait contenir des prières et des lectures appropriées aux différentes fêtes et saisons de l'année. On y surprend, dans leur spontanéité vibrante, dans leur affectueuse intimité, ses colloques avec Dieu, avec Marie. Il y apparaît tout brûlant de ce feu divin qui ne s'éteint jamais. « *O ignis semper ardens et nunquam deficiens !* » s'écrie-t-il lui-même. Et ce n'est pas chose banale que de découvrir, chez cet homme demeuré si anglais et dont la réserve un peu timide et fière a été prise parfois pour un reste de froideur puritaine, toutes les ardeurs, toutes les tendresses, tous les épanchements de la dévotion catholique.

[1] Sous ce titre : *Newman, la Vie chrétienne*, la librairie Bloud vient de publier un choix de ces sermons, très judicieusement fait sous la direction de l'abbé Brémond. C'est la première fois qu'ils sont traduits en français. La tâche était difficile; elle a été bien remplie. Peu de lectures sont plus attachantes et font mieux connaître les idées de Newman.

[2] Une traduction française de ce petit livre, par Mlle Pératé, vient d'être publiée par la librairie Lecoffre.

Chez qui est occupé de telles pensées, il n'y a pas place pour le regret vulgaire de l'importance et de l'activité extérieures. La vie que Newman mène dans son couvent d'Egbaston, vie réglée, presque monotone, est, en dépit des hostilités du dehors, tout enveloppée d'une atmosphère de paix et de sérénité. Des témoins de cette époque nous en ont donné un aperçu [1]. Newman se lève à cinq heures, consacre deux heures à des exercices de dévotion, dit sa messe un peu après sept heures. « Sa messe, dit un de ses biographes [2], laissait à tous une impression extraordinaire. Il se transfigurait à l'autel. A n'en pas douter, ce fut pour lui, jusqu'au bout, et dans toute la force du mot, une solennité pleine d'étranges merveilles, *wonderful solemnity* », comme il a dit dans *Callista*. Vers huit heures, il apparaît au réfectoire où il déjeune en silence, ainsi que le veut la règle de la maison, tout en commençant le dépouillement du courrier volumineux qui l'attend sur la table. Il se retire ensuite dans sa chambre, très pauvrement meublée, pour y travailler, écrire sa correspondance et vaquer à tout ce qu'exige le gouvernement de la maison. Une heure ou deux sont données dans l'après-midi à la promenade ; malgré l'âge, il est resté bon marcheur. Le dîner de la communauté a lieu à six heures ; tous mangent en silence, écoutant une lecture édifiante ou instructive. Deux d'entre les

[1] Voy. *Cardinal Newman, The Story of his Life*, par Jennings, p. 132 et suiv., et *Cardinal Newman*, par Wilfrid Meynell, p. 69 et suiv.

[2] H. Bremond, *Newman, Essai de biographie psychologique*, p. 377.

religieux, à tour de rôle, servent leurs frères ; Newman n'y manque pas, quand vient son tour, et alors ne s'assied que lorsque chacun a ce qu'il lui faut. Le dîner fini, l'un des convives propose quelque question théologique sur laquelle tous donnent successivement leur opinion, en terminant par cette formule : « Mais je parle sauf correction. » Puis on se retire dans le parloir voisin où le café est servi et où s'engage une libre conversation ; le supérieur y intervient avec une bonne grâce, un enjouement que relève parfois une pointe de malice, mêlant les réminiscences du passé aux vues d'avenir, le tout dit de cette voix musicale qui avait charmé tant de générations. L'aimable sagesse des enseignements qui se dégageaient de ces propos, évoquait le souvenir de saint Philippe de Néri, l'*amabile santo* si cher à Newman, présidant aux colloques de ses premiers compagnons. Des visiteurs, admis accidentellement à ces entretiens, rapportent que ce qui les a frappés le plus chez ces prêtres, c'est « leur ton tout à fait anglais et, en employant le mot dans son sens le plus élevé, le libéralisme de leurs vues ». La tendre vénération dont les membres de la communauté entourent leur supérieur, n'est pas, pour ce dernier, la moins efficace consolation aux injustices du dehors. Lui-même en a parlé à la fin de l'*Apologia*, en termes que nul ne peut lire sans émotion. « Je ne connais rien, a écrit à ce propos Georges Eliot, qui me ravisse plus que cette preuve qu'un si doux amour fraternel est une réalité dans ce monde[1]. »

[1] *G. Eliot's Life*, par Cross, t. II, p. 386, 387.

L'une des occupations que, dans sa retraite, Newman a le plus à cœur, est la surveillance de l'école secondaire qu'il a fondée auprès de l'Oratoire, sur le modèle des grandes écoles anglaises. Tous les mois, il fait subir un examen aux différentes classes, et, à la fin du *term*, il mande chaque élève en particulier pour lui parler de sa conduite et de ses progrès; parfois, il prend la peine de faire lui-même des conférences aux « grands » qui préparent leurs examens universitaires. Il veille à ce que tous se forment un idéal élevé d'honneur, et ne tolère rien qui soit médiocre ou bas. Son principe est de témoigner confiance à l'élève, de répudier toute surveillance ayant un caractère d'espionnage, et, par là, il entend réagir contre certains usages de l'éducation catholique. Dès 1865, il se félicite que cet exemple ait produit son effet et que les autres écoles catholiques, même celles des jésuites, soient ainsi devenues « moins continentales dans leurs procédés et plus anglaises[1] ». A certains jours, il apparaît à la chapelle du collège, pour prononcer une courte allocution, ou seulement pour assister aux offices, édifiant tout le monde par la piété de son attitude. Il s'intéresse aussi aux récréations et aime à faire représenter, par les écoliers, des comédies de Térence qu'il se charge d'adapter et d'émonder, et pour lesquelles il compose d'élégants prologues en vers latins ou anglais. Jamais il n'a l'esprit plus libre, plus enjoué, qu'au milieu de ces jeunes enfants. Son aimable bonté gagne pleine-

[1] *Life and Letters of Dean Church*, p. 170.

ment leurs cœurs, en même temps que son prestige s'impose à leur imagination. Ce n'est pas sans émotion qu'ils voient sa maigre silhouette traverser les corridors ou les cours du collège. « Il était pour nous, a rapporté l'un d'eux[1], le plus grand des héros. » Cet attrait de Newman pour la fonction, si humble au regard de certaines gens, de maître d'école, ce souci de travailler soi-même à la formation intellectuelle et morale des générations à venir, se sont retrouvés chez d'autres chrétiens éminents; sans parler des anglicans qui s'honorent du docteur Arnold, le réformateur de l'école de Rugby, Newman, au milieu des écoliers d'Egbaston, n'éveille-t-il pas le souvenir de Lacordaire au collège de Sorrèze, ou de Mgr Dupanloup au petit séminaire de La Chapelle?

V

Empêché de participer au gouvernement ecclésiastique et aux œuvres extérieures d'apostolat, Newman employait les loisirs qui lui étaient ainsi faits à approfondir les grands problèmes de la pensée religieuse, problèmes d'un intérêt bien autrement universel, durable, émouvant, angoissant, que les incidents locaux et les controverses passagères sur lesquels le public chrétien semble parfois concentrer son attention.

[1] M. Arthur Pollen. (*Cardinal Newman*, par Wilf. Meynell, p. 69.)

Dans ses *Lectures* de 1850 et de 1851, comme dans l'*Apologia*, il avait surtout traité des difficultés particulières existant entre l'anglicanisme et le catholicisme ; il supposait admises les principales vérités de la Révélation, et le débat s'établissait, en quelque sorte, à l'intérieur du christianisme. A l'époque où nous sommes arrivés, sa pensée s'étend plus loin et s'attaque aux difficultés soulevées, par la philosophie moderne, contre le principe même du christianisme et de toute religion surnaturelle. Tel est l'objet du grand ouvrage philosophique qu'après plusieurs années de préparation, il allait publier, au commencement de 1870, sous ce titre, au premier abord un peu déconcertant pour le lecteur français : *An Essay towards a Grammar of Assent*. Son dessein était de compléter, à un point de vue différent, l'œuvre commencée en 1845, par l'*Essai sur le Développement de la Doctrine chrétienne*[1].

Dans son *Essai sur le Développement*, Newman, envisageant la suite des temps, s'était attaché à résoudre les difficultés historiques nées des apparentes variations du dogme ; maintenant, regardant au fond de l'âme humaine, il va étudier comment ce dogme peut être accepté, comment se forme l'acte de foi. Dans ces deux ouvrages, modestement qualifiés, en dépit de leur importance, de simples « essais », il ne prétend pas enseigner *ex professo* une dogmatique ou une philosophie nouvelles ; il apporte seulement aux hommes de

[1] Voy. 1re partie, p. 307 et suiv.

son temps qui ont à traverser les mêmes difficultés que lui, le témoignage de sa propre expérience; il explique comment il s'est satisfait lui-même, quelle réponse il a trouvée aux objections ambiantes, par quel chemin il est arrivé à la vérité et sur quels appuis il s'y est solidement établi. Rien, chez lui, d'un système emprunté à quelque école, découvert dans un livre. Tout est personnel et, pour ainsi dire, vécu. Il se pose les questions comme si nul n'avait philosophé avant lui, et il ne cherche la réponse que dans sa propre expérience. N'a-t-il pas écrit quelque part que l'apologétique est essentiellement individualiste et qu'il est de son intérêt d'être « modestement égotiste[1] »? Ce qui se mêle ainsi d'autobiographie morale, de confession individuelle, à ces études d'histoire ou de psychologie religieuses, leur donne quelque chose de plus animé, de plus ému, et permet d'entrevoir, derrière ces faits généraux ou ces idées abstraites, les épreuves, les luttes, les victoires, les ascensions d'une âme.

De tout temps, le problème de la croyance avait occupé Newman. Il y avait souvent touché dans sa prédication, particulièrement dans ses *University sermons*[2]. Mais cela ne lui suffisait pas; il méditait d'écrire, sur ce sujet, un ouvrage d'ensemble où, réunissant toutes ses observations, il ferait une théorie

[1] Cité par l'abbé Dimmet dans *la Pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine*, p. 97, 98.

[2] Les principaux de ces sermons viennent d'être traduits en français : *La Foi et la Raison, six discours empruntés aux discours universitaires d'Oxford*, traduction de M. Saleilles, introduction par M. l'abbé Dimmet.

complète de la foi. A plusieurs reprises, il s'était mis à l'œuvre et s'était arrêté devant des difficultés qu'il ne parvenait pas à surmonter, sans renoncer néanmoins à une entreprise qui semblait lui être imposée par un appel d'en haut. L'idée, disait-il, l'obsédait comme un « cauchemar [1] ». Dans les années qui précédèrent 1870, il se remit à cette tâche, avec une résolution plus ferme d'aboutir; pour mieux travailler, il se rendait fréquemment à Rednal, maison de campagne des Oratoriens, à quelques milles de Birmingham, et demeurait là dans une réclusion absolue, seul en face de sa pensée. Ainsi parvint-il à mettre peu à peu son œuvre sur pied, mais avec combien de peine! Rien de l'impétueuse facilité avec laquelle, sous le coup qui le blessait, il avait improvisé, en quelques semaines, son *Apologia*. Cette fois, au contraire, comme il le confesse lui-même, il est obligé de « refaire, à plusieurs reprises, des chapitres

[1] Newman écrira, en effet, le 13 mars 1870, au moment de la publication de son livre : « J'ai l'esprit déchargé d'un grand poids. Il y avait vingt ou trente ans que je me sentais tenu, par une sorte de devoir, d'écrire sur ce sujet, et j'avais commencé à le faire à plusieurs reprises, mais jamais je n'avais pu m'en tirer, et, chaque fois, j'avais dû par suite m'arrêter. Maintenant, que j'aie fait mon œuvre bien ou mal, toujours est-il que je l'ai faite. Je n'ai plus d'appel auquel je doive répondre. J'ai fait de mon mieux, donné mon tout, et c'est à Celui pour qui je l'ai fait de le faire réussir ou non, selon qu'il le jugera convenable. Mon esprit est vraiment délivré d'un cauchemar, et c'est à peine trop dire que de dire que j'envisage la mort avec plus de plaisir, comme s'il y avait désormais moins d'attaches qui me retinssent ici-bas. Je suppose que ce sera mon dernier travail, en entendant par le mot travail, anxiété et peine. » (*The Month and J.-H. Newman*, III, p. 13, extrait du *Month* de mars 1903.)

entiers, sans préjudice d'innombrables corrections et des additions interlinéaires[1] ». Ce laborieux enfantement n'était pas, d'ailleurs, chose exceptionnelle chez Newman. Répondant, quelques années auparavant, à Ward, qui lui parlait « du pénétrant et constant plaisir que cause le travail intellectuel », il lui écrivait :

Je suis loin de nier qu'il y ait un plaisir de ce genre, ménagé par la Providence comme le goût agréable des aliments... Mais que ceux-là en parlent, qui l'ont éprouvé. Pour moi, mon expérience est toute contraire. Je répète sans cesse, tant j'en fais souvent l'épreuve, que la composition d'un livre ressemble à la gestation et à la naissance d'un enfant. Je ne crois pas avoir réfléchi profondément sur une question ou écrit mes pensées, sans une souffrance aiguë, de corps autant que d'esprit. Cela m'a fait pratiquement sentir que le travail *in sudore vultus* est la part de l'homme. Ç'a été, dans toute la force du mot, une pénitence, et, en conséquence, je n'ai presque jamais écrit sans avoir été *appelé* à le faire... Quand j'écrivis mon livre sur les *Ariens*, j'étais si épuisé que, vers la fin, je pouvais à peine m'empêcher de tomber en défaillance[2].

Comprenons-le bien, cependant : la souffrance dont parle Newman n'est pas celle qu'ont connue certains artistes en peine d'atteindre leur idéal. Cet homme, que ses œuvres classent au premier rang des écrivains

[1] Lettre d'avril 1869, citée par le Dr Barry dans son étude sur *Newman*, p. 222.

[2] Lettre du 15 mars 1862. (*William George Ward and the Catholic Revival*, par Wilfrid Ward, p. 198.)

anglais, n'a jamais cherché la beauté littéraire. « Je puis dire en toute sincérité, lisons-nous encore dans une de ses lettres, que je ne me suis jamais appliqué à écrire ou à me faire un style élégant. Je crois que je n'ai jamais écrit pour l'amour d'écrire [1]. » Sa souffrance venait d'une autre cause : elle venait du travail et de l'anxiété de sa pensée en face de problèmes dont il sentait que dépendait la vie des âmes.

La *Grammar of Assent* devait garder quelque trace des pénibles tâtonnements qui en ont marqué la longue élaboration. A le juger d'après nos idées françaises de mesure, de clarté, de bonne ordonnance, ce livre est mal composé, difficile à suivre et à comprendre. Mais qui passe sur ces défauts, y découvre une accumulation, parfois un peu confuse, de pensées puissantes et originales. Jamais n'a été faite une analyse plus pénétrante de l'acte de foi, et même, d'une façon plus générale, de l'art de penser, de l'attitude de l'intelligence en face d'une proposition donnée : analyse dont la hardiesse, par moments un peu troublante, rappelle notre Pascal. A considérer comment l'auteur écarte tout ce qu'il juge fragile dans les fondements sur lesquels les apo-

[1] *Newman*, par le Dr Barry, p. 222. — Il a dit encore : « J'ai écrit suivant l'occasion, quand un appel m'obligeait à le faire, Presque jamais je n'ai écrit sans cet appel, mais cela m'a toujours fait l'effet d'une nécessité déplaisante, et j'ai envié ceux qui ont été à même d'adopter et de poursuivre une seule ligne de recherches, une étude, une science, comme tant de gens l'ont fait de ce temps, qui ont ainsi pu aspirer à l'*Exegi monumentum* du poète. » (Allocution en réponse à une adresse de l'Académie de la Religion catholique. *Addresses to Cardinal Newman, with his replies*, 1879-1881, p. 189).

logistes avaient coutume d'appuyer la croyance, à le voir démontrer l'impuissance, en semblable matière, sinon de la raison, du moins de la logique raisonneuse, de celle par laquelle, en d'autres ordres d'idées, se forme la conviction qu'il s'applique toujours à distinguer absolument de la foi, on se demande, avec anxiété, s'il ne va pas aboutir au scepticisme et justifier ceux qui, comme l'agnostique Huxley, se vantaient de tirer de ses œuvres un « Manuel d'incrédulité ». Mais on ne tarde pas à reconnaître qu'à la place des fondements écartés comme étant sans solidité, il en propose d'autres: son analyse discerne, dans l'intelligence, et surtout dans le cœur, des facultés distinctes de la raison, par lesquelles l'homme atteint à la foi. Celle-ci lui apparaît comme une certitude morale à laquelle concourt tout notre être, et il y voit ainsi quelque chose de plus réel, de plus vivant que ne pourrait être une conviction purement abstraite. Pour cette psychologie nouvelle, il lui faut imaginer un nouveau vocabulaire que l'on ne serait pas peu embarrassé de traduire en français. Et, au terme de cette analyse, il aboutit, non pas au scepticisme, mais à une foi très sûre d'elle-même, à un dogmatisme très affirmatif, à ce qu'il a qualifié quelque part de « confiance éperdue et sans mesure » dans les vérités révélées.

Ce n'est pas en passant qu'on pourrait exposer et apprécier une théorie philosophique si complexe, si profonde, par moments si subtile, et qui d'ailleurs dépasse ma compétence d'historien. Force est de renvoyer ceux qui voudraient la connaître aux travaux

spéciaux faits sur ce sujet[1]. Bornons-nous à indiquer que ce livre ne devait pas faire du premier coup sa place dans l'opinion du monde religieux. Il commença, lors de son apparition, par étonner, dérouter ou même inquiéter les esprits habitués à appuyer leur foi sur des idées très différentes. Si Ward, en dépit de ses préventions habituelles contre l'auteur, saluait la *Grammar* comme « le fondement de la philosophie religieuse de l'avenir », plusieurs la critiquaient ouvertement au nom des thèses traditionnelles ; d'autres suspendaient leur jugement, ne sachant trop que penser. A l'étranger, le livre fut d'abord à peu près complètement ignoré. Newman n'en était pas surpris : éloigné de toute présomption impatiente et impérieuse, il se demandait modestement, en mettant son livre au jour, « s'il allait apporter quelque lumière sur le sujet difficile qu'il traitait, ou s'il le laisserait plus confus encore qu'il ne l'avait trouvé[2] ». Aussi prit-il le parti de ne pas répondre aux critiques, « attendant patiemment, disait-il, que le temps, père de la vérité, prononçât entre lui et ses contradicteurs ». Il attendait du reste avec quelque confiance. « Le P. Mazio, ajoutait-il, a dit au sujet de mon *Développement* : « Je ne sais « pas comment ça se fait, mais, tous ces monstres de

[1] Voy. notamment l'étude publiée par M. l'abbé Brémond dans la collection de *la Pensée chrétienne*, sous ce titre : *Newman, Psychologie de la foi*, et, dans le livre de M. l'abbé Dimmet : *la Pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine*, l'*Introduction* et le chapitre II.

[2] Lettre au R. P. Coleridge du 13 mars 1870. (*The Month and J.-H. Newman*, III, p. 12, extrait du *Month* de mars 1903.)

« hardiesse, M. Newman s'arrange toujours pour les « conduire à une bonne conclusion... » Je ne cherche pas la hardiesse, et je ne me propose pas d'étonner le public, mais tout de même, aujourd'hui, au terme de ma vie, j'ai une certaine confiance en moi, que mon expérience justifie [1]. »

Cette confiance n'a pas été trompée. Les idées qui avaient étonné au jour de leur apparition, ont fait peu à peu leur chemin. Est-ce à dire qu'on ait été amené à reconnaître, dans ce livre, un système complet, devant être enseigné d'autorité à toutes les natures d'intelligences, et leur apportant la solution de tous les problèmes religieux ? Newman n'a jamais eu une telle prétention ; il a dit seulement ce qui l'a satisfait lui-même; mais, en ce faisant, il se trouve avoir ouvert des vues, indiqué des voies, où beaucoup d'esprits troublés, inquiets, et non des moins affinés ni des moins ouverts aux idées du temps présent, aperçoivent aujourd'hui le moyen de se délivrer de leurs doutes et d'affermir leur foi. Aussi, parmi les philosophes chrétiens de l'heure présente, plusieurs se montrent-ils curieux d'étudier la *Grammar of Assent*, de s'en approprier sinon toutes les idées, du moins les plus importantes, et semblent-ils y découvrir, comme dans l'*Essai sur le développement*, l'un des éléments de cette apologétique nouvelle, jugée nécessaire pour faire face à des attaques également nouvelles. Considéré sous ce jour, Newman n'est plus uniquement ce que le public

[1] *The Month and J.-H. Newman*, III, p. 14 et 15.

est surtout habitué à voir en lui, le créateur de ce fécond Mouvement d'Oxford qui a revivifié le ferment catholique enfoui dans l'Église anglicane, le grand converti qui, par son exemple et son enseignement, a montré à tant de belles âmes le chemin qui les ramenait à la véritable Église; il est, en outre, l'initiateur d'une philosophie religieuse où beaucoup d'esprits croient trouver aujourd'hui réponse aux objections ou aux anxiétés de la pensée moderne; et, sans vouloir diminuer le bienfait de la première de ces œuvres, n'apparaît-il pas que la seconde révèle un génie supérieur, qu'elle a une portée plus vaste, qu'elle intéresse non plus seulement l'Angleterre, mais le monde entier, qu'elle ne se borne pas à apporter un remède à une crise du passé, mais qu'elle vise à résoudre le problème de l'avenir ?

Parfois, durant ce laborieux enfantement de ses œuvres théologiques ou philosophiques, le poète qui était en Newman et qui se trahissait jusqu'en ses sermons les plus austères, se prenait à chanter, comme pour se délasser d'un moment. Ainsi, dans le passé, étaient jaillis de son âme ces courts poèmes, d'une forme souvent exquise, d'une pensée toujours exclusivement dirigée vers Dieu, qui avaient été réunis et publiés en volume, souvent sans nom d'auteur [1]. C'est un sentiment analogue qui, en 1854, lors des ennuis et des déboires de son rectorat de l'université catholique de

[1] *Verses on religions subjects.* 1853 (anonyme). *Verses for penitents.* 1860 (anonyme). *Verses on various occasions*, éditions successives en 1868, 1874 et 1880.

Dublin, lui avait fait écrire ce roman chrétien, *Callista*. où, avec autant de délicatesse d'analyse que de puissance d'évocation, il nous faisait assister à la crise morale, suscitée au troisième siècle, dans les âmes, dans les familles, dans la société, par la rencontre du christianisme naissant et du paganisme à son déclin. Onze ans plus tard, au milieu des amertumes que lui causent les suspicions dont il est l'objet, et des efforts pénibles que lui coûte la préparation de son grand ouvrage philosophique, il compose le plus beau et le plus considérable de ses poèmes, l'un des chefs-d'œuvre de la poésie anglaise au XIXe siècle, *le Songe de Gerontius*. Il l'écrit au courant de la plume, presque sans ratures. Lui-même opposait à la souffrance que lui causait la composition de ses ouvrages de doctrine, le plaisir facile qu'il éprouvait à « écrire des vers », et il ajoutait cette réflexion singulière : « Opération où il n'entre pas beaucoup d'activité intellectuelle [1]. » Il attachait si peu d'importance à ces délassements poétiques que *le Songe de Gerontius*, aussitôt écrit, avait été jeté par lui au panier ; il eût été perdu pour toujours, si un ami ne l'avait découvert par hasard, et n'avait obtenu qu'il fût publié anonymement, en 1865, dans une revue, et, l'année suivante , en volume, avec le nom de l'auteur.

Le poème est d'une inspiration originale et puissante. Comme toujours, la pensée en est exclusivement religieuse, œuvre de foi profonde, conception d'une

[1] Lettre du 15 mars 1862. (*W. G. Ward and the catholic Revival*, p. 198.)

imagination tout occupée des réalités surnaturelles. L'idée en est venue à Newman, au chevet d'un ami mourant. Gerontius est à l'agonie; le poète nous fait assister à ses pensées en face de la mort; puis il nous fait pénétrer un mystère qui, plus encore que celui de l'agonie, dépasse l'esprit de l'homme, le mystère de ce qui suit immédiatement la mort, quand l'âme, séparée du corps, se trouve en quelque sorte entre le temps et l'éternité; il la conduit ainsi jusqu'à son entrée dans le purgatoire, mettant en scène, dans une sorte de drame d'outre-tombe, les anges et les démons, mêlant les suavités du ciel aux horreurs de l'enfer, se mouvant dans ce monde supraterrestre comme un autre Dante, mais un Dante plus entièrement dégagé des passions d'ici-bas, plus exclusivement absorbé par la contemplation des choses d'en haut. Le succès de ce poème, grand dès le premier jour, s'est encore accru depuis en Angleterre. Un musicien distingué y a trouvé récemment le sujet d'un oratorio. Ce qui touchait le plus l'auteur, c'était de saisir la trace de l'action bienfaisante exercée par son poème sur une âme : ainsi, vers la fin de sa vie, apprit-il, non sans émotion, que Gordon, enfermé à Khartoum et s'y préparant, dans une pensée de patriotique expiation, au sacrifice de sa vie, avait, durant cette héroïque veillée de la mort, cherché l'aliment de son âme dans *le Songe de Gerontius*, et que son exemplaire, tout sabré de coups de crayon, aux passages qui l'avaient le plus frappé, était resté comme une pieuse relique aux mains d'un ami.

CHAPITRE III

AVANT, PENDANT ET APRÈS LE CONCILE

I. Convocation du Concile. Les deux écoles en présence. Elles se retrouvent en Angleterre. Attitude de Newman. Ses rapports avec Ward. Sa lettre à Mgr Ullathorne. — II. Pusey et le Concile. Il fait de nouvelles démarches auprès des évêques français. Ce qu'en pense Newman. Dispositions favorables de Mgr Darboy et de Mgr Dupanloup. Le P. de Buck. Pusey découragé par les nouvelles de Rome et par l'état d'esprit de ses coreligionnaires. Second et troisième Eirenicon. Pusey refuse d'aller à Rome et renonce à envoyer des propositions. — III. Les premiers travaux du Concile. Rôle important qu'y joue Manning. Proclamation de l'Infaillibilité. Impression faite sur Pusey. — IV. Accueil fait, en Europe, à la décision du Concile. Attitude des catholiques d'Angleterre. Les protestants anglais en coquetterie avec les Vieux-catholiques et avec les Eglises schismatiques d'Orient. — V. Lord John Russell et le meeting en faveur du Culturkampf. Gladstone et sa brochure contre les décrets du Vatican. Quel est son dessein? Comment a-t-il été amené à écrire cette brochure? — VI. Réponses des catholiques. Lettres et brochure de Manning. — VII. Newman se décide à intervenir. Sa *Lettre au duc de Norfolk*. Grand succès de cette lettre. Comment elle est appréciée par les catholiques. Attitude de Pie IX. — VIII. Nouveaux pamphlets de Gladstone. Son état d'excitation. Que résulte-t-il de tout ce tapage?

I

Le 26 juin 1867, en présence de cinq cents évêques venus à Rome pour le dix-huitième centenaire de Saint-Pierre, Pie IX annonçait « le dessein, depuis longtemps agité dans son esprit, de réunir un concile œcuménique », et, un an après, la bulle d'indiction était solennellement promulguée à la porte de la basilique

vaticane. L'histoire du concile ne fait pas partie de mon sujet, et je n'ai pas à la raconter ; encore moins voudrais-je ici réveiller les polémiques ardentes, souvent douloureuses, qui ont mis aux prises des hommes ayant même foi, même attachement à l'Église. Sur les questions alors débattues, le concile a prononcé souverainement ; s'il a donné tort à ceux qui contestaient l'opportunité de certaines décisions, il n'a pas, pour cela, donné raison aux plus véhéments de leurs contradicteurs ; s'il a proclamé l'infaillibilité du Pape, il a précisé les conditions et les limites dans lesquelles elle s'exerce. En tous cas, sa décision s'impose à tous les catholiques, et rien ne doit subsister, parmi eux, des anciennes controverses. De ce passé, je veux seulement retenir ici ce qui se rapporte au mouvement religieux de l'Angleterre. Il y avait là des conditions spéciales ; de l'état religieux et social, des habitudes d'esprit du monde anglo-saxon, naissaient des difficultés qui ne se rencontraient pas, au même degré, chez les peuples de formation latine. C'est en considérant les événements de ce point de vue d'outre-Manche que nous chercherons à comprendre comment un désaccord avait pu se produire entre des catholiques également fidèles, et peut-être apparaîtra-t-il alors qu'il y avait, entre eux, moins une opposition de doctrines qu'une diversité de sollicitudes. Les uns, conduits par la direction habituelle de leurs idées, par le milieu même où ils vivaient, à regarder surtout les parties du monde religieux où la foi catholique était la plus ardente, la moins contestée, la plus indemne ou même la plus

ignorante des crises de la pensée moderne, croyaient devoir, à ces croyants enthousiastes, des affirmations dogmatiques qui consoleraient leur piété et échaufferaient leur zèle. Les autres, par l'effet d'une tournure d'esprit et d'une situation différentes, avaient la connaissance et le souci des consciences hésitantes, des intelligences troublées par les idées du jour, des âmes de frontière et, notamment, de celles qui, du sein de l'anglicanisme, étaient travaillées du désir de se rapprocher de la véritable Église; ils s'inquiétaient de l'effet qu'auraient sur elles les affirmations sollicitées d'autre part; ils craignaient de les voir ainsi désorientées et rebutées. Quoiqu'on doive penser de la justesse de ces inquiétudes, on ne peut méconnaître qu'elles venaient d'un sentiment élevé, qu'elles étaient inspirées par l'amour des âmes, et, si le langage de ceux qui les ressentaient n'a pas toujours été exempt d'amertume, si la vivacité de leur polémique a paru parfois dépasser la mesure, il convient souvent d'en chercher la cause principale dans l'angoisse de cette sollicitude apostolique. Telle est la considération qu'il importe de ne pas perdre de vue quand on tente, grâce au recul de l'histoire, de juger, avec sang-froid et équité, des conduites divergentes qui, sur le moment, ont suscité tant d'irritations et donné lieu à tant de malentendus. Il me semble que cette justice sera plus facile, après la connaissance des faits qu'il me reste à rapporter.

Aussitôt le concile convoqué, l'école qui paraissait, depuis quelque temps, dominer dans l'Église et qui

se félicitait naguère du coup porté au « libéralisme » par l'encyclique *Quantâ curâ* et par le *Syllabus*, ne tarda pas à faire connaître ce qu'elle en attendait. Ce fut l'objet d'un article publié, le 6 février 1869, dans une revue rédigée par les jésuites, la *Civiltà cattolica*, qui passait pour être le porte-parole des influences régnantes à Rome. On y exprimait d'abord le désir que le concile fût « très court », la majorité se concertant « pour que la minorité ne puisse pas, malgré son éloquence, faire une longue opposition » ; on espérait qu'il « proclamerait les doctrines du *Syllabus*, en énonçant, au moyen de formules affirmatives, les propositions qui y étaient émises sous forme négative » ; qu'il décréterait l'infaillibilité dogmatique du Pape, et même que « la manifestation unanime du Saint-Esprit par la bouche des Pères du concile établirait ce dogme par acclamation » ; enfin qu'il promulguerait le dogme de l'Assomption de la Vierge. Ce mot d'ordre qui semblait venir de haut, fut le signal d'une campagne menée avec ardeur par les journaux catholiques les plus répandus. Il semblait qu'on voulût, en soulevant l'opinion religieuse, provoquer à l'avance une sorte de manifestation plébiscitaire sur les questions qu'on entendait faire résoudre par le concile. La mesure et la précision, coutumières aux théologiens de profession, étaient chose inconnue de ces improvisateurs du journalisme. Dans leur esprit, ou du moins dans leur langage, l'infaillibilité paraissait s'étendre à toutes les paroles du Pape et même parfois se confondre avec l'inspiration et l'impeccabilité. Au-

cune expression ne leur semblait trop forte pour exalter l'autorité pontificale, et ils allaient jusqu'à transformer les prières liturgiques pour appliquer au Pape ce qui y est dit de Dieu [1]. Le tout accompagné d'excommunications contre ceux qu'on supposait rebelles ou seulement tièdes, contre ces « libéraux » en qui l'on dénonçait les pires hérétiques du moment. A ces exagérations, en repondaient d'autres en sens contraire ; celles-ci avaient leur expression la plus retentissante, dans un livre publié en Allemagne, sous le titre : *Le Pape et le Concile ;* l'auteur, qui signait Janus, avait écrit sous l'inspiration de Döllinger ; non content de contester l'infallibilité du Pape, il bafouait son autorité avec une âpreté sarcastique qui semblait d'un ennemi. Entre ces violents, les modérés, comme toujours, avaient peine à se faire entendre, méconnus et maltraités des deux parts.

Ces controverses eurent leur prolongement parmi les catholiques anglais où l'on retrouvait les mêmes deux partis extrêmes. Ward, dont j'ai déjà eu occasion de faire connaître les idées en cette matière [2], rivalisait avec les partisans les plus ardents de l'infaillibilité ; il la voulait à peu près illimitée, l'attribuant aux moindres directions du Pape ; il refusait aux théologiens le droit de discuter et d'interpréter le sens et la portée de chaque acte pontifical, et dénonçait qui-

[1] C'est ainsi qu'on faisait une sorte de transposition des strophes du *Veni Sancte Spiritus*, où Pie IX était substitué au Saint-Esprit.

[2] Voy. 2e partie, p. 342 et sq.

conque hésitait à le suivre, comme un *minimiser*, déloyal envers le Saint-Siège[1]. Manning, avec moins d'emportement, avec plus de tenue, s'associait à cette campagne, plus préoccupé d'étendre l'infaillibilité que d'en fixer les limites. A l'extrémité opposée, les idées de l'école anti-infaillibiliste d'Allemagne étaient soutenues, outre Manche, par les anciens rédacteurs du *Rambler*[2]. A défaut de leur revue qui avait été supprimée, ils recouraient à d'autres modes de publication. Oxenham écrivait, dans les journaux, des articles sarcastiques contre l'esprit régnant parmi les autorités ecclésiastiques. Sir John Acton insérait, dans le *North british Review*, un compte rendu approbatif du livre de *Janus;* non content de contester l'infaillibilité, il s'attaquait à la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception, critiquait même le concile de Trente dont il espérait que les décrets seraient remaniés par le nouveau concile.

Entre les deux écoles, Newman continue à garder l'attitude intermédiaire que nous lui avons vu prendre dès l'origine des controverses sur le libéralisme catholique[3]. Il n'approuve ni les idées ni le ton d'Acton et de ses amis. Depuis sa conversion, il s'est plusieurs fois prononcé pour l'infaillibilité du Pape[4]; mais il

[1] Cf. *W.-G. Ward and the catholic Revival*, ch. x.

[2] Sur ce qu'ont été cette revue et ses rédacteurs, voy. 2e partie, p. 319 et suiv.

[3] Voy. 2e partie, ch. vii.

[4] Lui-même rappelait plus tard ce fait, en réponse à un critique qui l'accusait de n'avoir pas professé cette doctrine avant le concile du Vatican. (*Cardinal Newman, the story of his life*, par Jennings, p. 113.)

entend une infaillibilité s'exerçant dans des conditions strictement déterminées. Il n'a aucun goût pour l'infaillibilité illimitée, par laquelle certains semblent se plaire à provoquer et à effaroucher l'opinion. Le programme que la *Civiltà* a prétendu imposer au concile, lui paraît inadmissible; il ne s'en cache pas aux jésuites anglais, parmi lesquels il compte plusieurs amis[1]. A Ward qui l'a interpellé et prétend l'associer à sa campagne infaillibiliste, il répond, dès février 1866 : « Quant à écrire un livre sur l'infaillibilité du Pape, je n'y ai jamais songé... J'ai toujours pensé que cette thèse était probablement vraie, mais pas certaine. Je pense aussi que la définition en serait inopportune et qu'il y a peu d'apparence qu'elle se fasse. Mais je n'aurais aucune difficulté à l'accepter si elle était faite. Je crois que ma raison n'ira jamais en deçà ou au-delà, sur ce sujet[2]. » Du reste, il est préoccupé « moins de savoir s'il y aura ou non définition, que de savoir quelle sera cette définition[3] », et, à Pusey qu'il voit en peine sur cette question, il explique « qu'il est impossible qu'on ne précise pas, avec le plus plus grand soin, les conditions des décisions prises *ex cathedrâ* », et

[1] Notamment le P. Coleridge, rédacteur en chef du *Month*, organe des jésuites en Angleterre. Newman a collaboré à cette revue et y était généralement jugé avec sympathie et respect. (Voir quatre articles intitulés *The Month and J.-H. Newman*, publiés dans le *Month* de janvier, février, mars, avril 1903.) C'est probablement à cause de ces rapports que Manning dénonçait à Rome les jésuites anglais comme suspects de favoriser *a watered catholicism*. (Voir plus haut, p. 79.)

[2] *Life of Manning*, t. II, p. 322.

[3] *W.-G. Ward and the catholic Revival*, p. 244.

il en conclut que « cela ajouterait très peu de chose à la croyance actuellement admise[1] ». Ce qui, en tout cela, lui paraît déplorable, c'est la facilité avec laquelle certaines gens excommunient ceux qui ne pensent pas comme eux; ces différences d'opinion lui paraissent chose toute naturelle; le tort est d'en faire des montagnes. Il écrit, à ce propos, à Ward :

Le P. Ryder m'a montré votre lettre dans laquelle vous parlez de moi; et, bien que je sache que mes observations sur ce que vous dites seront aussi impuissantes à vous faire me comprendre que toutes celles que je vous ai faites dans ces quinze dernières années, je vais, au moins comme une protestation *in memoriam*, essayer, une fois de plus, de m'expliquer moi-même. Remarquez que toujours j'ai considéré les différences théologiques existant entre nous comme peu importantes en elles-mêmes, c'est-à-dire en tant qu'elles sont simplement compatibles avec l'acceptation, à la fois par vous et par moi, de tout l'enseignement théologique de l'Église, dans le plus large sens du mot enseignement; et encore, aujourd'hui de même qu'autrefois, je considère comme un symptôme très fâcheux que vous persistiez à qualifier de haute importance les différences secondaires, permises, inévitables qui peuvent survenir entre un esprit et l'autre. Dans cette opinion, ou plutôt dans cette façon de sentir absolument *uncatholic*, vous vous êtes enfoncé davantage avec les années, tandis que je considère que je suis resté dans le même esprit de tolérance et de mesure que j'ai toujours désiré cultiver... Pardonnez-moi si je dis que vous êtes en train de faire une Église dans l'Église, comme firent autrefois les Novatiens dans le sein de l'Église, ou, en dehors, les *Evangeli-*

[1] *Life of Pusey*, t. IV, p. 128.

cals de l'Église établie... Je proteste donc, une fois de plus, non contre vos opinions, mais contre ce que je puis appeler votre esprit schismatique..., et je prie Dieu qu'il fasse que jamais je ne dénonce, comme vous le faites, ce que l'Église n'a pas dénoncé [1].

Ward n'était nullement insensible au fait d'être ainsi blâmé par son ancien maître. « Bon, disait-il dans une circonstance semblable, après avoir reçu une lettre comme celle-là, je vais être obligé de prendre, cette nuit, une double dose de chloral, si je veux dormir [2]. » Il n'en baissait pas, pour cela, d'un ton sa polémique. Ce n'était pas qu'il éprouvât une sorte d'attrait pour les pugilats de presse. « Beaucoup de gens, disait-il, me regardent comme une sorte de gladiateur théologique qui se délecte dans le combat... Ils savent peu quel poltron je suis et combien je hais la bataille. » Encore moins était-ce animosité contre les personnes. C'est en toute sincérité qu'il écrivait à l'un des amis de Newman, M. Monsell : « Croyez, je vous en prie, combien je vous respecte véritablement, vous et plusieurs autres que je regarde comme étant, sans le vouloir, de funestes ennemis de l'Église, et en particulier combien sont immortelles ma gratitude et mon affection pour l'illustre *leader* de cette formidable et dangereuse bande. » Il craignait que son ancien maître « n'eût naturellement beaucoup de difficultés à croire » à la sincérité de ces protestations. Dans une certaine

[1] Lettre du 9 mai 1867. (*W.-G. Ward and the catholic Revival*, p. 266, 267.)
[2] *Memorials of dean Lake*, p. 27.

mesure cependant, Newman y croyait, et il écrivait, quelques années plus tard, tout en rappelant ce que Ward avait fait pour le contrecarrer et le dénoncer : « Je n'ai pas un mot à dire contre lui. Il a toujours eu, pour moi, des sentiments meilleurs que moi pour lui... Il est tout à fait honnête... Il dit tout haut tout ce qu'il pense, et c'est de la façon la plus douce et la plus affectueuse qu'il m'appellerait un hérétique manifeste [1]. »

Si déplaisantes que lui fussent les exagérations de quelques ultra-infaillibilistes, Newman ne songeait pas à intervenir dans la controverse publique. A son défaut, un de ses jeunes compagnons de l'Oratoire, le P. Ryder, qui devait en être plus tard le supérieur, fit paraître, en 1867, une critique sérieuse et mesurée des opinions excessives émises par Ward sur les encycliques pontificales. Newman l'envoya lui-même à Ward, en se déclarant d'accord avec l'auteur. « Maintenant que mon temps approche de sa fin, écrivait-il, je me réjouis de voir la nouvelle génération ne pas oublier la vieille maxime dont j'ai toujours désiré m'inspirer, dans mes écrits et dans mes actes : *In necessariis unitas*, *in dubiis libertas*, *in omnibus charitas* [2]. »

Mais plus on approche de l'ouverture du concile, moins les idées moyennes de Newman semblent avoir chance de l'emporter. Manning, de plus en plus dans la confiance de Pie IX, prend une part importante aux

[1] *W.-G. Ward and the catholic Revival*, p. 226 à 228.
[2] *Life of Manning*, t. II, p. 320.

préliminaires du concile, tandis que Newman est laissé en dehors. Le bruit a couru d'abord que le Saint-Père l'appellerait en qualité de *consultor*, et cela même a empêché certains évêques anglais de se l'attacher; mais, si le Pape a eu, un moment, cette pensée, les préventions régnant à Rome l'ont détourné d'y donner suite. Mgr Dupanloup propose alors à Newman de l'emmener comme son théologien; celui-ci décline une proposition qu'il sent devoir déplaire à Pie IX. Il demeure à l'écart, impuissant, inactif, attristé des suspicions dont il se voit l'objet, inquiet du mal que peuvent, selon lui, faire à l'Église et aux âmes, les thèses excessives qui semblent en faveur. Toujours plein de déférence pour l'autorité religieuse, il ne prétend pas réagir contre la disgrâce dont il est frappé et ne veut pas plus que dans le passé, se jeter dans la polémique; il se ferait scrupule de contribuer à l'excitation des esprits et au trouble des consciences. Toutefois, un jour où il est tout particulièrement ému de certaines exagérations, il ne peut s'empêcher de s'en ouvrir, dans une lettre confidentielle, à son évêque, Mgr Ullathorne, partisan de l'infaillibilité, mais esprit sage, pondéré, qui ne s'associait pas aux thèses extrêmes et ne voulait qu'une infaillibilité soigneusement précisée, telle du reste qu'elle sortira des délibérations du concile [1]. Persuadé que rien n'en transpirera dans le public, Newman croit pouvoir s'épancher avec la liberté et l'abandon qu'autorisent des relations, des

[1] *Autobiografy of Archbishof Ullathorne*, p. 46.

deux parts, très confiantes et très affectueuses. Mais une indiscrétion coupable livre aussitôt cette lettre aux journaux et lui donne ainsi une portée qui dépasse et dénature complètement la pensée de son auteur. On y lisait :

L'office propre d'un concile est, quand il y a menace d'une grande hérésie ou de quelque autre mal, de donner espoir et confiance aux fidèles. Mais, aujourd'hui, nous avons la plus grande assemblée qui ait jamais été vue, et, par l'idée que nous en donnent les organes accrédités de Rome, nous n'en ressentons que crainte et malaise. Alors que nous sommes tous en paix, que nous n'avons pas de doutes et que, au moins pratiquement, pour ne pas dire doctrinalement, nous tenons le Saint-Père pour infaillible, subitement retentit un coup de tonnerre dans un ciel pur, et on nous dit de nous préparer à quelque chose, nous ne savons pas à quoi, d'éprouver notre foi, nous ne savons pas comment. Aucun danger imminent n'est à écarter, mais une grande difficulté va être créée. Est-ce là l'œuvre propre d'un concile œcuménique ?

Quant à moi personnellement, Dieu merci, je ne redoute là aucune épreuve ; mais je ne puis m'empêcher de souffrir avec tant d'âmes qui souffrent, et je regarde, avec anxiété, la perspective d'avoir à défendre des décisions qui peuvent ne pas présenter des difficultés à mon propre jugement, mais qu'il peut être difficile de soutenir logiquement en présence des faits historiques.

Qu'avons-nous fait pour être traités comme les fidèles ne l'ont jamais été auparavant ? Quand une définion *de fide* a-t-elle été un luxe de dévotion et non une rigoureuse et pénible nécessité ? Pourquoi une aggressive et insolente faction serait-elle autorisée à « désoler le cœur des justes que le Seigneur n'a pas fait tristes » ? Pourquoi ne peut-on

pas nous laisser tranquilles, quand nous n'avons voulu que la paix et n'avons pas pensé à mal ?

Je vous assure, Monseigneur, que quelques-uns des esprits les plus droits se sentent comme poussés tantôt dans une direction, tantôt dans l'autre, et ne savent où fixer leur pied ; un jour, résolus à rejeter toute théologie comme une mauvaise besogne, à se laisser aller, avec une sorte d'insouciance, à croire presque désormais que le Pape est impeccable ; un autre jour, tentés de croire tout ce qu'un livre comme Janus dit de pire... Et songez aussi au tort fait à cette multitude d'anglicans, ritualistes, etc., qui, peut-être eux-mêmes, — au moins leurs chefs, — ne deviendront jamais catholiques, mais qui font, en quelque sorte, lever la pâte, dans les différentes dénominations religieuses et bien au delà de leur propre cercle, avec des principes et des sentiments qui tendent, en fin de compte, à les faire absorber dans l'Église catholique.

Avec ces pensées toujours présentes à mon esprit, je me demande sans cesse si je ne devrais pas rendre mes sentiments publics ; mais tout ce que je fais est de prier les anciens docteurs de l'Église, dont l'intercession pourrait décider la question, — Augustin, Ambroise et Jérôme, Athanase, Chrysostome et Basile, — d'écarter une grande calamité. Si c'est la volonté de Dieu que l'infaillibilité du Pape soit définie, alors la volonté de Dieu est de rejeter plus loin « les temps et les moments » de ce triomphe qu'il a destiné à son royaume, et je sentirai que je n'ai qu'à courber la tête devant son adorable et insondable Providence.

Les controversistes du parti extrême exploitèrent naturellement cet incident, affectant de voir un manifeste de révolte dans ce qui n'était que l'alarme d'un fidèle qui s'ouvrait secrètement à son évêque. Quant à Newman, il fut très mécontent de voir divulguer ce

qu'il a appelé plus tard, dans sa *Lettre au duc de Norfolk*, « l'une des lettres les plus confidentielles qu'il eût jamais écrites »; il ajoutait ne pouvoir soupçonner comment elle avait pu être livrée à la presse : s'il n'avait rien pu faire pour empêcher cette sorte de trahison, il affirmait du moins « retirer cet écrit autant qu'il pouvait le faire, en déclarant qu'il n'avait jamais été destiné aux yeux du public ».

II

On a pu remarquer que, parmi les âmes pour lesquelles Newman ressentait l'angoisse qui se trahissait, avec une vivacité si poignante, dans sa lettre à Mgr Ullathorne, il désignait les anglicans alors en voie de se rapprocher du catholicisme. C'était évidemment une allusion à cette campagne de l'*Eirenicon*, dans laquelle il était intervenu, non qu'il se fît beaucoup d'illusion sur le succès immédiat de l'entreprise, telle qu'elle avait été conçue, ni qu'il eût grand espoir de détacher son vieil ami Pusey de l'Église à laquelle celui-ci se cramponnait avec une obstination et un aveuglement si sincères; mais il n'en jugeait pas moins commandé par la prudence et la charité, d'éviter soigneusement tout ce qui rejetterait en arrière une telle âme, et, avec elle, d'autres âmes inconnues, peut-être moins difficiles à ramener, que ce mouvement avait ébranlées. Il savait du reste, par les confidences de Pusey lui-même, que celui-ci, ne se laissait pas décou-

rager par le mauvais accueil d'une partie des catholiques, non plus que par les attaques des protestants qui répandaient dans les rues de grands placards l'accusant « de conspiration pour livrer l'Angleterre au Pape » ; qu'il persistait au contraire dans sa tentative et qu'il se flattait même de trouver, dans le concile, l'instrument possible de la *re-union* désirée.

Dès la première heure, en effet, le concile paraît à Pusey devoir être un événement très considérable : « Combien, écrit-il à son ami Liddon, cette initiative du Pape absorbe toute attention et éveille l'anxiété ! Cela rejette dans l'ombre toute autre préoccupation[1]. » Il voit là une raison de reprendre des pourparlers avec ceux des évêques français qui l'ont le mieux accueilli après son premier *Eirenicon*[2], notamment avec Mgr Dupanloup et Mgr Darboy. « Je l'aime beaucoup, écrit-il du premier de ces prélats ; il est si merveilleusement doux et tendre, quoique peut-être il n'ait pas la maîtrise politique (je ne veux pas dire séculière) de l'archevêque de Paris. » A première vue, il semble qu'il eût été plus simple pour Pusey de s'adresser, tout près de lui, à ses compatriotes, les évêques catholiques d'Angleterre ; mais il s'en méfie ; il estime notamment n'avoir rien à attendre de Manning « qui, dit-il, en appelle à Dieu pour écarter le grand malheur que serait à ses yeux l'union en corps ». A ce point de vue, il regrette le cardinal Wiseman ; « si nous l'avions main-

[1] Lettre du 6 octobre 1868. (*Life of Pusey*, t. IV, p. 161.)
[2] Voir plus haut, p. 42 et suiv.

tenant, ajoute-t-il, on pourrait faire beaucoup en Angleterre[1]. » Son plan paraît être de rédiger des propositions indiquant le maximum de ce qu'à son avis les anglicans seraient en mesure d'admettre, et d'obtenir qu'à Rome on examine si le rapprochement peut se faire sur ces bases.

Newman, tenu fidèlement au courant par son ami, l'encourage. Ce n'est pas qu'il approuve cette façon de poser des conditions. « Vous ne devez pas supposer, lui écrit-il, que, pour mon compte, j'eusse jamais été conduit à agir ainsi. Je me dirais : Ou la communion romaine est la véritable Église, ou elle ne l'est pas; si elle ne l'est pas, ne cherche pas à te joindre à elle; si elle l'est, ne marchande pas avec elle : qui mendie ne choisit pas. » Néanmoins, il lui paraît bon que les pourparlers continuent et que tout soit dit sans réserve ; il a confiance que la cause de la vérité y gagnera. Mais il avertit Pusey que, s'il veut avoir chance d'obtenir une réponse de Rome, il doit lui faire entrevoir, au cas où cette réponse serait favorable, la certitude d'un résultat important : il faut que ses propositions soient présentées au nom d'un groupe d'anglicans notables, évêques et *clergymen*, avec assurance qu'au cas où elles seraient admises, les signataires seraient prêts à entrer dans l'Église romaine ; autrement, s'il ne s'agit que d'une consultation individuelle, on n'y regardera même pas. Newman, qui sait d'ailleurs où gît la plus grosse difficulté, insiste sur ce « qu'il est un principe

[1] Lettre de septembre 1868. (*Life of Pusey*, t. IV, p. 175.)

primordial que personne ne peut espérer voir mettre de côté, à savoir que le Pape est le centre de l'unité, *totius Ecclesiæ caput et omnium christianorum pater et doctor*, et qu'il a une juridiction universelle[1] ».

Ce n'est pas ainsi que Pusey comprend les choses. Il sait bien qu'il ne dispose pas, d'ores et déjà, d'un groupe d'anglicans prêts à présenter avec lui et à souscrire ces propositions, encore moins à promettre d'avance leur soumission au cas où elles seraient admises. Lui-même répugnerait à toute démarche impliquant sa sortie éventuelle de l'Église anglicane. Il entend que ces propositions soient soumises à Rome *in tracto*, sans nommer ni compromettre personne. Il se *abs*réserve seulement, si la réponse est favorable, d'en faire part à ses coreligionnaires, et il espère qu'elle les disposerait au rapprochement. Il ne présente pas ces propositions « comme les conditions auxquelles lui et ses amis se joindraient individuellement à Rome », mais il indique son désir « d'être en mesure de dire à ses coreligionnaires ce qu'ils seraient obligés de croire comme articles de foi ». Pour son compte, il se défend, avec insistance, d'être mal à l'aise dans son Église et d'éprouver le besoin de se joindre à celle de Rome ; il écrit, à ce propos, à Newman :

Mon sentiment est juste le même que le vôtre. Si je croyais que l'Église romaine fût l'Église, je ne songerais pas à faire une enquête ou à poser des conditions. Je me

[1] Lettre de Newman à Pusey, en date des 21 juillet, 4 et 9 août 1867, et 4 septembre 1868. (*Life of Pusey*, t. IV, p. 148, 152 et 154.)

soumettrais comme un petit enfant... Je ne sens personnellement aucun besoin d'être en union avec Rome, mais je sens le malheur de la division... J'aurais été content de dire au peuple anglais : « A telles conditions, la division peut finir. Vous craignez ceci et cela. Mais vous voyez que tout ce que vous avez besoin d'accepter, tout ce qui est pratiquement requis de vous, est de croire ceci et cela. Examinez-le et voyez si vous y avez objection. »

Il tient le même langage à Mgr Dupanloup, à son ami Liddon, et c'est ainsi qu'il rassure ceux qui, comme le Rév. Mackonochie, ont entendu dire qu'il avait des doutes sur l'Église d'Angleterre [1]. Plus tard, il écrit à lord Acton [2], dans une lettre destinée à être communiquée à Mgr Darboy :

Voici la grande difficulté ; quand même on accepterait nos propositions, nous n'entendons pas quitter l'Église anglicane. Notre intention serait de faire marcher l'Église anglicane; mais il faudrait du temps. Ce n'est pas comme au concile de Florence où, si certaines conditions étaient établies, l'union s'en suivait immédiatement. Notre affaire est bien plus compliquée, le malentendu plus considérable, les points à régler plus nombreux... Nous serions heureux d'être en communion avec Rome, si cela pouvait se faire sans renoncer à notre propre Église... Comprenez notre conviction que nous sommes déjà dans l'Église, que nous croyons jouir de tous les avantages spirituels que nous

[1] Lettres de Pusey à Newman, veille de saint Jacques, 1867, septembre 1868; lettres de Pusey à Liddon, 6 octobre 1868 et 24 mars 1869. (*Life of Pusey*, t. IV, p. 150, 157, 159, 175.) Lettre de Pusey à Mackonochie, du 5 août 1867. (*A.-H. Mackonochie, A memoir*, p. 196.)

[2] Sir John Acton fut fait baron en novembre 1869, sur l'initiative de son ami M. Gladstone.

aurions dans la communion romaine. Nous voulons la fin du schisme, comme les bons catholiques la voulaient du temps des antipapes. Je ne me soustrais pas aux conséquences de mes principes, en refusant de renoncer à mon Église dans laquelle la Providence de Dieu m'a placé. Je ne ferais rien pour mettre fin au schisme, si j'entrais, moi ou mes amis, dans la communion romaine. L'Église anglicane a une puissance sur ses membres qui m'a souvent surpris, et surtout quand j'ai vu que le départ de mon cher ami Newman produisait si peu d'effet [1].

Si sincère que soit ce désir d'union, est-il de nature à satisfaire les catholiques? Au fond, l'idéal de Pusey serait une intercommunion entre deux Églises autonomes qui, traitant de puissance à puissance, s'uniraient en une sorte de fédération. Sur ce terrain, il ne pouvait aboutir. Newman s'en rend compte; il ne cache pas à Pusey les « difficultés insurmontables, insurmontables du moins pour le moment », auxquelles il va se heurter, et, comme exemple de ces difficultés, il lui dit : « Vous ne pouvez appartenir à deux communions à la fois; mais, si vous ne pouvez vous engager au nom de l'Église d'Anglerre, comment pouvez-vous être en communion avec Rome, sans vous séparer de l'Église anglicane? comment être en communion avec la dernière, sans demeurer séparé de la première? » Newman se ferait cependant scrupule de décourager Pusey, et il s'offre à continuer de lui donner toutes les informations qui peuvent lui être utiles [2].

[1] Lettre du 25 janvier 1870. (*Documents inédits.*)

[2] Lettre de Newman à Pusey, du 4 septembre 1868. (*Life of Pusey*, t. IV, p. 156.)

En dépit de ce que, au point de vue catholique, on peut relever d'insuffisant ou de défectueux dans l'attitude de Pusey, Mgr Darboy et Mgr Dupanloup, soucieux de ne pas rebuter une bonne volonté, au moins très sincère, et de ne laisser échapper aucune chance de réunion, si faible soit-elle, se montrent toujours disposés à donner leur concours; ils offrent de soumettre à Rome les propositions, telles que Pusey entend les présenter, *in abstracto*, sans nommer personne, et à obtenir qu'elles y soient examinées. L'évêque d'Orléans l'a déclaré à un ami de Pusey, confident de toutes ses démarches, Forbes, évêque de Brechin[1], qui venait de publier un gros traité sur l'interprétation catholique des XXXIX Articles. De son côté, l'archevêque de Paris a écrit à ce même Forbes, le 21 mars 1868 :

Il ne me semble nullement difficile d'obtenir la chose spéciale dont vous parlez dans votre lettre, à savoir qu'une congrégation romaine se prononce sur la valeur doctrinale des propositions qui lui seraient soumises et qui représenteraient le *maximum* de vos concessions possibles. Si cela peut vous être agréable, je me chargerai très volontiers de mener très discrètement l'affaire à bonne fin et de vous faire avoir une réponse authentique. Voyez si vous voulez rédiger, à votre point de vue, les propositions et me les adresser : je les présenterai en mon nom et sans rien dire qui fasse penser que vous ou les vôtres y soyez pour quelque chose, et je serai heureux de vous transmettre la décision qui me sera donnée[2].

[1] *Life of Pusey*, t. IV, p. 156.

[2] *Ibid.*, p. 154. De la correspondance suivie que les deux prélats français ont, paraît-il, entretenue sur ce sujet avec Pusey,

Bientôt même, au commencement de 1869, un nouvel intermédiaire s'offre spontanément, le P. de Buck, jésuite appartenant au savant petit groupe des Bollandistes. C'est lui qui, à l'apparition de l'*Eirenicon*, en avait parlé favorablement dans les *Études religieuses*. Ayant à remercier l'évêque Forbes de l'envoi de son livre, il saisit cette occasion pour le presser d'envoyer les propositions qu'il est question de soumettre aux congrégations pontificales; il conseille même aux auteurs des propositions de se rendre à Rome et leur fait espérer le meilleur accueil. Il leur affirme « ce fait immense, qu'un des motifs déterminants de convoquer le concile a été d'essayer d'opérer une réconciliation avec l'Église haute d'Angleterre ». Son optimisme n'est pas sans illusion, et il ne fait pas preuve de la sûreté de critique qui lui était habituelle dans ses travaux historiques, quand il donne à entendre que le parti « modéré » tend à prendre le dessus dans les conseils du Saint-Siège, que Mgr Dupanloup y exerce une grande influence et qu'il ne faut pas s'attendre à une définition de l'infaillibilité. A l'entendre, les anglicans peuvent obtenir, en cas de réunion, les conditions suivantes : réordination conditionnelle de leurs prêtres, communion sous les deux espèces, maintien du *Prayer Book* avec un petit nombre de modifications doctrinales, permission aux

cette lettre est malheureusement la seule que le biographe anglais de ce personnage ait pu retrouver (*Ibid.*, p. 153). D'autre part, j'ai dit que rien n'a été découvert, en France, dans les papiers de Mgr Darboy et de Mgr Dupanloup.

ecclésiastiques mariés de conserver leurs femmes, fixation du minimum exigé de croyances en ce qui touche le culte de la Vierge, condamnation possible de certains développements excessifs de ce culte. Le P. de Buck se rend personnellement à Rome, s'ouvre au général de sa compagnie et remet, en juin 1869, au cardinal Bilio, un mémoire confidentiel où, sans prononcer aucun nom, il fait connaître les dispostions de ceux qu'il désigne sous ce vocable : *episcopus Z et doctores Oxonienses*, et il suggère les mesures à prendre. Dans le récit qu'il fait de ce voyage à l'évêque Forbes, il dit avoir été étonné de la faveur avec laquelle ont été accueillies à Rome les nouvelles qu'il apportait. Aussi insiste-t-il plus vivement encore pour que les anglicans fassent enfin connaître leurs propositions. Sa communication au cardinal Bilio ne paraît pas cependant avoir eu grand succès ; le 17 novembre 1869, une décision du Saint-Office prescrit au général des jésuites d'inviter le P. de Buck « à cesser complètement les démarches qu'il a entreprises en vue d'une conciliation avec quelques hérétiques anglicans ». Apporte-t-on quelque lenteur à transmettre cette décision au révérend père, toujours est-il qu'en décembre nous le trouvons encore fort occupé à presser Forbes de venir à Rome avec ses amis, et l'assurant qu'il a pris toutes ses mesures pour lui réserver un bon accueil[1].

[1] Sur cette intervention du P. de Buck, nous n'avons malheureusement, comme pour les pourparlers avec Mgr Darboy et Mgr Dupanloup, que les renseignements de source anglaise. (Cf. *Life of Pusey*, t. IV, p. 173 à 186.)

Qu'attend donc Pusey pour rédiger les propositions qu'on lui réclame? Il semble qu'au moment de passer à l'exécution du plan que lui-même a conçu, des doutes lui soient venus. Il est désorienté par les nouvelles qui lui arrivent sur les préliminaires du concile. Son ami Forbes qui, sur son conseil, est allé à Rome au printemps de 1868, aussitôt après la publication de son livre sur les XXXIX Articles, en est revenu « absolument découragé », et lui a rapporté que l' « ultramontanisme » prévalait partout, même là où jusqu'alors on y avait été réfractaire[1]. Le mécompte de Pusey s'aggrave encore, à la fin de cette même année, quand il voit dans quelles conditions se font les invitations au concile. A la Bulle convoquant les patriarches, évêques et autres ayant droit à siéger dans l'assemblée œcuménique, le Pape a joint deux actes distincts, d'abord un appel aux évêques orientaux « qui ne sont pas en communion avec le siège apostolique » : ensuite une lettre adressée *omnibus protestantibus*, *aliis que acatholicis*, qu'il n'invite pas au concile, mais qu'il presse de se joindre au « seul troupeau ». Pusey constate, non sans amertume, qu'ainsi les évêques anglicans ne sont même pas mis sur le rang des évêques schismatiques d'Orient et qu'ils sont dédaigneusement confondus dans la masse des *acatholici;* c'est, à ses yeux, le signe que Rome leur dénie la succession apostolique; cela seul ne ruine-t-il pas tout espoir de réunion corporative[2] ?

[1] *Life of Pusey*, t. IV, p. 146, 156, 157, 160.
[2] *Ibid.*, t. IV, p. 159, 180.

Les conditions que lui fait entrevoir le plus optimiste des négociateurs, le P. de Buck, sont loin de le pleinement satisfaire. On lui parle de « réordination conditionnelle ». « Cela, dit-il, pourrait suffire à chacun de nous individuellement ; mais, par là même, nous frapperions, d'une tare imméritée et inquiétante, tous nos actes sacerdotaux dans le passé et ceux des autres membres de notre communion. Ce serait, de notre part, admettre que tout ce passé est douteux,... qu'il serait très possible que nous n'eussions pas été prêtres, et que, quand nous consacrions et absolvions, nous n'avions pas reçu du Christ le pouvoir de consacrer et d'absoudre [1]. »

Les difficultés devant lesquelles hésite Pusey ne viennent pas uniquement des dispositions qu'il rencontre chez les catholiques. Elles viennent aussi de ses propres coreligionnaires. Lui-même, énumérant les obstacles qui l'arrêtent, indique la « tempête ultra-protestante » qui sévit alors dans son Église [2] ; il fait ainsi allusion aux violentes attaques et aux persécutions judiciaires qui commencent alors à être dirigées contre les Ritualistes accusés de « romaniser » l'Église établie [3]. En dépit de la fermeté avec laquelle il est habitué à confesser sa foi catholique, il ne laisse pas que d'être un peu intimidé à l'idée d'être surpris, par

[1] *Life of Pusey*, t. IV, 175, 176.

[2] Lettres à Liddon, du 6 octobre 1868 et du 24 mars 1869. (*Ibid.*, t. IV, p. 160 et 175.)

[3] Je raconterai cette crise du Ritualisme dans une autre partie de cette étude.

une opinion à ce point surchauffée, en flagrant délit de négociation avec Rome ; d'autant que, jusqu'à présent, il a eu grand souci de tenir toutes ses démarches secrètes et ne s'en est ouvert qu'à Keble, maintenant mort, à Forbes et à Liddon[1]. Et puis il semble bien qu'au moment de rédiger ses propositions, la chose lui paraît plus malaisée qu'il ne l'imaginait. Peut-on, en effet, trouver des formules acceptables des deux côtés? Qui le suivra parmi les anglicans? Il lui faut reconnaître que personne ne l'a autorisé à parler en son nom. « La première difficulté, écrit-il à un de ses amis, est que nous ne représentons pas un corps défini ; nous représentons un large *x* qui, avec le temps, peut finir par être gagné[2]. » Il hésite à se lancer sur la foi d'une espérance incertaine. Tous ces motifs contribuent, au moins autant que les nouvelles venues de Rome, à ses ajournements.

Au printemps de 1869, à défaut des propositions qu'il ne se décide pas à envoyer, Pusey fait paraître un second *Eirenicon*, sous forme d'une « Première lettre au Très Rév. J.-H. Newman ». Il y travaillait depuis longtemps, mais en avait retardé la publication, disait-il, à cause de l'excitation de l'opinion protestante et du dédain avec lequel les catholiques avaient repoussé son premier *Eirenicon*. Ce second écrit, qui ne fait guère que ressasser les critiques contre le culte de Marie et particulièrement contre le dogme de l'Imma-

[1] Lettre à Liddon, du 6 octobre 1868. (*Life of Pusey*, t. IV, p. 161.)
[2] Lettre du 17 juillet 1869. (*Ibid.*, t. IV, p. 181.)

culée Conception, n'a pas chance d'être mieux reçu du côté catholique. Newman ne le lui cache pas. « Je n'agirais pas en ami, lui écrit-il, si je ne vous disais que je n'ai trouvé personne qui n'ait été rebuté par ce qu'on a jugé être votre ton hostile... Les gens semblent penser que vous cherchez à controverser, non à faire la paix. Vous pouvez être assuré que je prends votre défense, sans mérite de ma part, car je sais combien aimant est votre cœur. Mais l'idée est entrée profondément dans l'esprit de tous les catholiques, que vous avez une arrière-pensée[1]. » Pusey cherche à effacer cette impression, en publiant, quelques mois plus tard, en novembre, sous ce titre : *Is healthful Reunion impossible?* une « Seconde lettre » à Newman, qu'il estime, cette fois, être un véritable *Eirenicon* et qu'il envoie aussitôt à plusieurs évêques catholiques. Il y examine les difficultés qui peuvent être soulevées des deux côtés contre la réunion, et il tâche, pour chacune, de suggérer un moyen d'accord. Une partie notable de cet écrit est consacrée à la question de l'infaillibilité. L'auteur termine par un appel ému à la réconciliation de ceux qui sont « fils des mêmes pères », et il en montre la nécessité, en face « des jours mauvais et des temps d'épreuves qui semblent venir sur la terre ».

Plus, aux approches de l'ouverture du concile, la définition de l'infaillibilité et la confirmation dogmatique du *Syllabus* sont annoncées comme certaines, moins Pusey paraît disposé à s'avancer. « Je n'attends

[1] Lettre du 4 juillet 1869. (*Life of Pusey*, t. IV, p. 165.)

rien sous le présent Pape, écrit-il. Sous le Pape futur, il pourra y avoir de grands changements. » L'invitation pressante que le P. de Buck lui adresse, ainsi qu'à Forbes, d'aller à Rome, éveille plutôt sa méfiance. Il soupçonne qu'on vise ainsi uniquement à obtenir des conversions individuelles et qu'on compte sur l'impression que ferait à des anglicans isolés le spectacle de cette immense réunion d'évêques, venus de tous les pays [1]. « Je sais, écrit-il à Newman qui lui a également conseillé ce voyage, que je trouverais, personnellement à Rome, une grande bonté dont je suis indigne, une croyance exagérée de ma propre influence, un grand intérêt pris au progrès de la vérité, et aussi la conviction du devoir de conversion individuelle [2]. » Et, un peu plus tard, il écrit encore à lord Acton : « J'ai peur que vos évêques ne songent seulement qu'à nous absorber individuellement. Ils nous accorderaient, individuellement, tout ce qu'ils pourraient, pour cette courte vie, de sorte que nous disparaîtrions comme des gouttes d'eau dans l'océan, et tout redeviendrait tel qu'auparavant [3]. » De ces fameuses propositions qui devaient êtres soumises à Rome, il n'est plus guère question. En septembre 1869, Pusey écrivait encore à Newman : « Je suppose que quelques-uns d'entre nous enverront des propositions, confiées aux soins de Dupanloup. » Mais il ajoutait : « Je crois

[1] Lettres à Forbes et à Littledale. (*Life of Pusey*, t. IV, p. 176, 180.)
[2] Lettre du 17 septembre 1869. (*Ibid.*, p. 182.)
[3] Lettre du 25 janvier 1870. (*Doc. inédits.*)

que cela n'aura aucun résultat, excepté, s'il plaît à Dieu, pour plus tard [1]. » Vainement, depuis, le P. de Buck a-t-il réclamé, avec plus d'insistance encore, cet envoi, Pusey fait la sourde oreille et se borne à faire écrire au jésuite, par l'évêque Forbes, une lettre où ce dernier précise la situation que veulent prendre les anglo-catholiques, réaffirmant leur désir d'union, mais aussi la conviction qu'ils ont de la validité de leurs ordres et de leurs sacrements, ainsi que l'assurance où ils sont de pouvoir faire leur salut dans leur Église [2].

III

Les délibérations du concile s'ouvrent le 8 décembre 1869. Ceux qui, d'Angleterre, observent les événements et prêtent l'oreille aux bruits qui leur arrivent de Rome, ont tout de suite l'impression que les infaillibilistes vont l'emporter : ceux-ci sont nommés seuls, à l'exclusion de tous les opposants, membres des grandes commissions chargées de soumettre des propositions au concile, notamment de la plus importante de toutes, la commission *de fide*. La composition de cette dernière commission et, entre tous, le fait que Manning a été appelé à en faire partie, confirment Pusey dans le sentiment qu'il n'y a plus rien à tenter : « Depuis la réunion du concile, écrit-il à lord Acton,

[1] *Life of Pusey*, t. IV, p. 183.
[2] Lettre de fin décembre 1869. (*Ibid.*, t. IV, p. 187 à 189.)

le 25 janvier 1870, les choses ont pris une tournure très décourageante pour nous... Connaissant Mgr Manning d'ancienne date, je désespère que des propositions, telles que je pourrais en conscience les préparer, puissent être acceptées par une commission dans laquelle il serait le personnage principal [1]. » Il dit de même, trois jours après, dans une lettre à Newman : « La composition de la commission du dogme nous a découragés : ceux en qui nous aurions eu le plus de confiance, NN. SS. Dupanloup et Darboy, sont omis, et Manning en fait partie. Ce serait absolument sans espoir qu'on enverrait des propositions quelconques à une commission dont Manning serait le membre dirigeant [2]. » Toujours Manning ! Ce nom apparaît alors, dans toutes les lettres de Pusey, comme une sorte d'épouvantail.

Pusey, en tout cas, ne se trompe pas en attribuant à l'archevêque de Westminster un rôle considérable dans le concile. Dès le début, ce prélat y prend position comme un des *leaders* de la majorité. Agé de soixante-trois ans, en pleine possession de tous ses dons d'intelligence et de volonté, il s'emploie, avec une énergie passionnée et une habileté supérieure, à faire triompher l'infaillibilité du Pape. S'il ne prend la parole que deux fois dans les délibérations plénières, ses discours font grand effet, notamment celui qu'il prononce dans la discussion générale sur l'infaillibilité

[1] *Documents inédits.*
[2] *Life of Pusey*, t. IV, p. 189.

et qui tient, pendant près de deux heures, l'assemblée attentive ; il s'y applique à réfuter l'objection tirée de ce que la définition indisposerait l'opinion en Angleterre et entraverait les conversions ; il soutient que les non-catholiques en veulent plus encore à ceux qui professent croire l'infaillibilité en ne voulant pas la proclamer, et qu'à leurs yeux les ultramontains sont seuls consistants, francs et sans équivoque. Il agit plus encore hors séance, dans les conversations individuelles, dans les démarches de chaque jour, sans cesse en mouvement, habile à persuader, à séduire, comme à s'imposer, déployant, dans ces manœuvres, au point d'étonner et d'effaroucher parfois certains vieux prélats, les qualités qui eussent fait de lui, dans la Chambre des communes, un « *parliamentary whip* » de premier ordre. Très avant dans la confiance de Pie IX, il le voit aussi souvent qu'il veut et a accès dans ses appartements par les petites entrées. Les opposants, qui ont le sentiment de son influence, ne le ménagent pas ; il voit, dans leurs attaques, un titre d'honneur, et il n'est jamais plus fier que quand les journaux italiens l'appellent : *Il diavolo del concilio* [1].

Manning ne s'enferme pas dans l'intérieur du concile ; il veille aussi aux dangers du dehors. Un effort, parti surtout de Munich et inspiré par Döllinger, se faisait pour obtenir des gouvernements qu'ils témoignassent du déplaisir avec lequel ils verraient la pro-

[1] « Ils m'ont donné, écrit-il, le plus noble des titres. » (*Life of Manning*, t. II, p. 457.)

clamation de l'infaillibilité. Lord Acton, de Rome, où il suivait, avec une attention passionnée, les délibérations conciliaires, profitait de son intimité avec Gladstone, alors premier ministre, pour essayer de le gagner à cette politique interventionniste [1]. Manning, ayant saisi le secret de ces démarches, s'applique à les contrecarrer. Relevé par le Pape de l'obligation de ne rien révéler des travaux du concile, il se met en rapports avec M. Odo Russell, agent d'informations du gouvernement anglais à Rome, se rencontre avec lui, tous les samedis, sur une des routes solitaires des environs de Rome, et, pour prix des renseignements qu'il lui donne, obtient qu'il combatte, auprès du ministre des affaires étrangères, lord Clarendon, la politique suggérée au premier ministre par lord Acton. A l'en croire, il aurait ainsi grandement concouru à faire échouer, dans le ministère anglais, le projet d'intervention auquel le chef du cabinet était disposé à adhérer.

Cependant les délibérations conciliaires suivaient leur cours, et, après diverses péripéties, le dogme de l'infaillibilité papale est définitivement proclamé, le 18 juillet 1870. Il semble, au premier moment, que cette décision donne raison à ceux qui, dans les récentes polémiques ont le plus bruyamment soutenu l'infaillibilité, et beaucoup de spectateurs croient y voir la victoire du parti extrême et la défaite des modé-

1 *Letters of lord Acton to Mary Gladstone*, *Introductory Memoir*, p. XLII à XLVI.

rés. Pusey le comprend ainsi et juge que cela met fin à tous les projets de réunion. Peut-être oubliait-il un peu trop que ces projets avaient auparavant rencontré, de son propre côté, d'autres obstacles qui eussent suffi probablement à les faire échouer. Il modifie aussitôt le titre de son troisième *Eirenicon*, et, au lieu de *: Is healthful Reunion impossible?* il met : *Healthful Reunion, as conceived possible before the Vatican Council.* « J'ai fait ce que j'ai pu, écrit-il à Newman, et, maintenant, j'en ai fini avec les controverses et les *Eirenica*[1]. » Il ajoute plus tard : « Le concile du Vatican a été le plus grand chagrin que j'aie jamais eu dans ma longue vie[2]. » Dix ans après, il ne sera pas encore remis de ce coup, et il écrira à un de ses amis : « La majorité du concile du Vatican m'a brisé; je n'ai touché, depuis, aucun livre de controverse romaine[3]. »

Pusey, comme beaucoup d'autres alors, se méprenait sur la portée véritable de la décision prise. Plus tard, quand on a pu juger les choses avec plus de sang-froid et qu'on a mieux connu les délibérations du concile[4], on s'est rendu compte qu'en dépit de certaines apparences, loin d'avoir consacré la victoire d'un parti, la haute assemblée s'est élevée dans une région supérieure à celle des rivalités de personnes et des querelles d'écoles, qu'elle a écarté les idées excessives que certains

[1] *Life of Pusey*, t. IV, p. 193.
[2] *Spiritual Letters of Pusey*, p. 220.
[3] *Life of Pusey*, t. IV, p. 362.
[4] Notamment par l'écrit de Mgr Fessler, secrétaire du concile, sur *la Vraie et la fausse Infaillibilité.*

prétendaient lui imposer, que, si elle a donné tort à la minorité sur l'opportunité de la définition, elle a tenu un large compte de ses observations, en écartant les formules trop absolues, d'abord proposées, en précisant et en limitant les cas très exceptionnels où s'exerce l'infaillibilité, si bien que le dogme ainsi défini diffère notablement des thèses soutenues par les plus véhéments des controversistes infaillibilistes d'avant le concile, et que cette définition est moins un succès pour eux qu'une garantie contre leurs exagérations. Ainsi, en dépit des passions des hommes, s'est réalisée la divine promesse de l'assistance de l'Esprit-Saint. C'est ce qui a fait dire à l'un des historiens du concile, d'ordinaire pourtant peu indulgent pour les opposants de cette assemblée : « Les efforts des doctes et éloquents prélats de la minorité n'ont point été perdus : on leur doit, en grande partie, l'heureuse sagesse de la définition ; sans leur résistance, les formules extrêmes auraient peut-être prévalu[1]. »

IV

Au lendemain du vote par lequel le concile du Vatican venait de définir l'infaillibilité du Pape, on pouvait se demander quel accueil y feraient l'opinion et les gouvernements. On sait quelle soudaine et tragique diversion fut aussitôt produite par la guerre éclatée

[1] *L'Église et l'État au concile du Vatican*, par Emile Ollivier, p. 371.

entre la France et l'Allemagne. Si cette guerre eut pour premier effet l'envahissement de Rome par l'armée italienne et la destruction définitive du pouvoir temporel de cette Papauté dont la puissance spirituelle venait d'être exaltée, elle eut aussi ce résultat de détourner violemment l'attention publique des questions théologiques ; chacun n'eut plus de regards que pour les champs de bataille où se rencontraient les armées, et quand, après plusieurs mois de heurts sanglants, la paix se fit, la proclamation de l'infaillibilité apparaissait déjà comme un événement du passé, un fait accompli.

Ce n'est pas que l'Église échappât complètement aux dangers redoutés par ceux qui eussent voulu écarter la définition. En Allemagne, un groupe de catholiques peu nombreux, mais comptant quelques savants notables, refusèrent, à la suite de Döllinger, de se soumettre et tentèrent d'organiser une Église schismatique. Bismarck les appuya et prit prétexte du vote conciliaire pour entreprendre, contre les catholiques, ce *Kulturkampf* auquel il devait s'acharner pendant plusieurs années, y employant toutes les ressources d'un gouvernement autoritaire, tout le prestige d'un empire victorieux, secondé par une opinion en majorité protestante, jusqu'au jour où, devant la résistance invincible des consciences, force lui sera de s'avouer impuissant. Mais, ce qui s'est passé en Allemagne n'est pas de mon sujet : seul, l'effet produit en Angleterre nous intéresse.

Naturellement, du côté des infaillibilistes anglais, on

triomphe. Manning, plus animé que jamais, s'emploie à célébrer, à expliquer, à justifier les décisions du concile. Son zèle s'étend au pouvoir temporel du Saint-Siège, contre la destruction duquel il s'élève; et il ne craint pas de faire, sur son rétablissement prochain, des prédictions[1] que l'événement ne devait pas réaliser. Il provoque, à Londres, d'importantes et retentissantes réunions de catholiques, pour protester contre la persécution bismarckienne. Quant à ceux qui, tant que le concile n'avait pas prononcé, avaient cru pouvoir contester l'opportunité de la définition, ils n'hésitent pas en présence de la décision prise; ils se soumettent, comme l'ont fait les anti-opportunistes de France. Le personnage qui publie une brochure avec ce titre : « Que va faire le docteur Newman? » se trompe absolument sur la situation de ce dernier. Pour Newman, une telle question ne se pose même pas. A peine la nouvelle du vote du concile lui est-elle parvenue, que, dès le 24 juillet 1870, il écrit à un ami : « J'ai vu la nouvelle définition hier et je suis satisfait de sa modération, en admettant du moins que la doctrine en question dût être définie. Les termes sont vagues et compréhensifs, et, personnellement, je n'éprouve aucune difficulté à l'accepter. » Il s'applique à rassurer les esprits troublés et leur expose qu'eussent-ils, à raison de l'opposition de la minorité, des doutes sur l'œcuménicité du concile — doutes auquels la soumission ultérieure de chacun des membres de

[1] *Life of Manning*, t. II, p. 462.

cette minorité devait ôter toute raison d'être — ils n'en seraient pas moins tenus d'accepter le dogme comme proclamé par le Pape, assisté d'un grand nombre d'évêques[1]. Au malheureux P. Hyacinthe qui s'enfonce davantage dans la révolte, il écrit une lettre touchante, pour tâcher de le retenir. « Rien de ce qui s'est passé, lui dit-il, ne justifie notre séparation de l'Église unique... L'Église est la mère des grands et des petits, des gouvernants aussi bien que des gouvernés. *Securus judicat orbis terrarum.* Si elle déclare, par ses diverses voix, que le Pape est infaillible en certaines matières, il est infaillible en ces matières. Ce que les évêques et le peuple proclament par toute la terre, est la vérité, quelque sujet que nous puissions avoir de nous plaindre de certains procédés ecclésiastiques. Ne nous opposons pas nous-mêmes à la voix universelle[2]. » Si quelques autres, d'opinion plus avancée, comme lord Acton, demeurent en sympathie avec Döllinger et en méfiance contre les influences dominantes à Rome, ils ne vont pas jusqu'à la révolte : état d'esprit complexe, malaisé à définir, où une hostilité très âpre contre ce qu'on appelle l'ultramontanisme s'unit au souci de ne pas rompre avec l'Église. Le *Times* a dit assez justement d'Acton que, « pour juger sa situation religieuse, il fallait toujours se rappeler que son opposition à la *Curia romana* s'appuyait

[1] Ces lettres ont été reproduites, quelques années plus tard, par Newman lui-même, dans sa *Lettre au duc de Norfolk*, en réponse à M. Gladstone.

[2] Cité par le *Tablet* du 20 mai 1905.

sur des fondements moraux et historiques, plutôt que sur des divergences doctrinales ». Il devait demeurer jusqu'à la fin dans les sentiments qui, quelques années auparavant, lui avaient fait déclarer à un de ses amis libres-penseurs, sir Mount Stuart Grant Duff, qu'il « n'avait jamais éprouvé le moindre doute sur aucun des dogmes de l'Église catholique » et que « rien n'avait, à ses yeux, un plus haut prix que de rester en communion avec cette Église ». Aussi, malgré des hardiesses de critique qui le rendront toujours suspect aux autorités religieuses, n'encourra-t-il jamais leurs censures, et donnera-t-il même, à l'occasion, sur ses croyances dogmatiques, des explications qui satisferont son évêque, Mgr Browne, de Shrewsbury[1]. Il mourra, en 1902, en communion avec l'Église catholique. Ainsi fera, après quelques péripéties parfois plus inquiétantes, son ami Oxenham.

Quant aux protestants anglais de toute nuance, ils ne peuvent que voir de très mauvais œil la décision conciliaire qui exalte les prérogatives du Pape. Les *High-churchmen* de l'Église établie ne se montrent pas les moins hostiles. Chez plusieurs, ce sentiment se traduit en sympathie témoignée aux Vieux-catholiques d'Allemagne. Döllinger est nommé docteur de l'université d'Oxford. Au congrès que les Vieux-catholiques tiennent à Cologne, en 1872, se rendent plusieurs *clergymen* dont deux évêques, Wordsworth de Lincoln

[1] *Letters of Lord Acton, to Mary Gladstone, Introductory memoir*, p. LIV.

et Brown d'Ely ; leur démarche, il est vrai, n'est pas universellement approuvée ; l'archevêque de Canterbury, Tait, tout en protestant de « sa profonde sympathie » pour Döllinger et ses amis, se soucie peu de voir son Église se compromettre officiellement dans un mouvement dont l'avenir lui paraît fort incertain [1]. Parmi les hommes disposés à se rapprocher des Vieux-catholiques, est le confident le plus intime de Pusey dans ses récentes tentatives de réunion avec l'Église romaine, le chanoine Liddon. Une controverse, sur laquelle j'aurai occasion de revenir en parlant du Ritualisme, agitait alors vivement les esprits dans le sein de l'Église anglicane : fallait-il ou non maintenir, dans le service du dimanche, la récitation du symbole d'Athanase ? Pusey et Liddon, partisans décidés du maintien, furent amenés à déclarer qu'au cas de décision contraire, ils se retireraient du ministère de l'Église d'Angleterre. Pour où aller? Liddon semblait alors tourner les yeux du côté des Vieux-catholiques. Il écrivait en effet à Pusey, en février 1872 :

Moi aussi, je ne puis devenir un catholique romain, parce que je me refuse à croire à l'infaillibilité du Pape et à d'autres choses encore. Et, comme vous, j'ai pensé sérieusement au mouvement vieux-catholique. Si, par exemple, je suis à la côte au milieu de l'été (les choses ne me paraissent pas devoir en venir à un dénouement avant cette date), j'irai, je pense, à Munich, je ferai ce que je pourrai

[1] *Life of Tait*, t. II, p. 82 à 85.

pour Döllinger et j'acquerrai ainsi les connaissances qui pourront m'être utiles plus tard en Angleterre[1].

Le début de cette lettre tendrait à faire croire que Pusey, lui aussi, envisageait cette éventualité d'un rapprochement avec les Vieux-catholiques. Si cette velléité a existé un moment, elle n'a pas duré : quelques mois plus tard, on le voit au contraire témoigner d'une réserve assez méfiante à l'égard de ce mouvement, refuser de se rendre au congrès de Cologne, et blâmer ceux de ses coreligionnaires qui y vont[2].

Certains anglicans se flattaient qu'en se rapprochant des Vieux-catholiques, ils faciliteraient leur union avec des groupes bien plus importants, avec les diverses Églises d'Orient, notamment avec l'Église russe. Il y avait longtemps que des esprits qui souffraient de l'isolement d'une Église exclusivement anglaise, rêvaient de cette union, et, dans ce dessein, avait été fondée, en 1864, l'*Eastern Church Association*. A la fin de l'année suivante, deux mois après la publication du premier *Eirenicon* de Pusey, plusieurs membres de l'Église d'Angleterre, dont l'évêque Wilberforce, le personnage le plus considérable du *High Church* dans l'épiscopat, s'étaient réunis en conférence avec des réprésentants de l'Église russe. Mais vainement Wilberforce, avec son impétuosité accoutumée, avait-il offert d'admettre à la communion les membres de l'Église russe et demandé la réciprocité pour les an-

[1] *Life and Letters of Liddon*, p. 167.
[2] *Life of Pusey*, t. IV, p. 292, 293.

glicans en Russie, on n'avait pu aboutir à autre chose qu'à un vague échange de politesses. Après 1870, quand les anglicans eurent, suivant le mot de Pusey, l'impression que « le concile du Vatican venait de leur fermer au nez la porte à demi ouverte », l'idée d'une entente avec les Orientaux revint sur le tapis. « Il y a ici, écrivait encore Pusey, un sentiment dominant : l'union à tout prix[1]. » Sur l'initiative de Döllinger, des conférences eurent lieu à Bonn, auxquels prirent part des anglicans, des orientaux et des Vieux-catholiques. Tant qu'il ne s'agit que de médire du Pape, l'entente fut facile ; mais quand il fallut préciser les croyances, les divergences éclatèrent, notamment sur la clause du *filio que*, que les Orientaux excluaient du symbole de Nicée et que les anglicans maintenaient. Pour en finir, Döllinger présenta une rédaction équivoque que les Orientaux adoptèrent parce qu'ils y voyaient l'abandon de cette clause, et que, de guerre lasse, les anglicans présents parurent accepter. Mais Pusey, qui avait vu avec déplaisir quelques-uns de ses amis, entre autres Liddon, prendre part à ces conférences, s'éleva vivement, dans plusieurs lettres au *Times*, contre ce qui lui paraissait une atteinte à l'intégrité de la foi, et fit tant qu'aucune suite ne fut donnée à cette tentative de conciliation. Fait curieux, ce fut auprès de Newman qu'il chercha conseil et appui pour cette protestation[2].

[1] *Life of Pusey*, t. IV, p. 300.
[2] *Ibid.*, t. IV, p. 292 à 301.

Les politesses et les coquetteries devaient cependant continuer, par la suite, entre anglicans et Vieux-catholiques. En 1878, la *Lambeth conference*, réunion des évêques anglicans du monde entier, charge une commission, composée des deux archevêques de Canterbury et d'York et de plusieurs évêques, de se mettre en communication avec les Vieux-catholiques qui peuvent désirer le secours de l'Église d'Angleterre. En 1881, Tait, en dépit de ses premières méfiances, fait bon accueil aux deux évêques vieux-catholiques, Reinkens et Herzog, venus pour conférer sur les perspectives de leur œuvre, et surtout il prend sous sa protection spéciale l'ex-père Hyacinthe et sa mission en France [1]. Son successeur, Benson, est plus réservé; il a remarqué que l'Église d'Angleterre, en retour des sympathies qu'elle témoignait, ne recevait même pas la reconnaissance explicite de sa situation, et que l'Église janséniste de Hollande, dont relevaient les évêques vieux-catholiques d'Allemagne et de Suisse, persistait à ne pas admettre que l'épiscopat anglican fût en possession de la succession apostolique [2]. Cependant, après la mort de Benson, à la *Lambeth conference* de 1898, on voit figurer, dans des cérémonies publiques, l'évêque Herzog, au milieu des évêques anglicans, et la conférence nomme des délégués pour suivre les congrès vieux-catholiques. Actuellement, il paraît que les anglicans qui désirent communier dans

[1] *Life of Tait*, t. II, p. 429, 514, 527, 528, 532, 544, 547.
[2] *Life of Benson*, t. II, p. 198.

les églises des Vieux-catholiques d'Allemagne, de Suisse et d'Autriche, y sont admis, et qu'en Allemagne, où la communion sous une seule espèce est encore la coutume, ils sont reçus à communier sous les deux espèces[1]. Vainement a-t-on multiplié, en Angleterre, ces marques de sympathie, ils n'ont pu donner à un mouvement mort-né le principe de vie qui lui manquait. Aussi ceux des anglicans qui n'étaient pas uniquement poussés par la haine de Rome et le parti-pris de soutenir, sans y regarder, tous ceux qui se révoltent contre elle, n'ont-ils pas tardé à perdre leurs illusions du début. Ç'a été entre autres le cas de l'honnête Liddon, bientôt dégoûté de ces prétendus réformateurs sur lesquels il a, un moment, fondé beaucoup d'espérances[2].

Quant à l'union de l'Église d'Angleterre avec les Églises orientales, elle est restée le rêve de plusieurs anglicans, en peine de leur isolement. L'idée reparaît surtout aux heures où l'on croit avoir à se plaindre de l'Église romaine. L'*Eastern Church Association*, qui s'était peu à peu désorganisée, a été reconstituée en 1893, en se donnant pour mission de promouvoir cette union, et un laïque, membre influent de l'*English Church Union*, M. Birkbeck, s'est voué à cette tâche. En 1896, un des membres les plus distingués de l'épiscopat anglican, le docteur Creighton, mort évêque de Londres, a été délégué officiellement par son Église,

[1] *Life of Benson*, t. II, p. 198.
[2] *Life and Letters of Liddon*, p. 265, 359.

pour assister au couronnement du tsar, et on l'a vu prendre part, avec chape, mitre et crosse, à toutes les cérémonies religieuses, donnant sa bénédiction aux mougicks qui se prosternaient en lui baisant la main[1]. En 1898, c'est un autre prélat, l'évêque de Salisbury, qui est allé fraterniser sur place avec les Églises orientales. Mais, en somme, on ne parvient pas à aller au delà de ces démonstrations extérieures, et l'union véritable n'est pas plus avancée qu'au début.

V

L'opposition que rencontrait en Angleterre la décision du concile ne se renfermait pas toujours dans le monde des théologiens; parfois, elle débordait dans le monde politique. Ainsi, à la fin de 1873, et au commencement de 1874, les pseudo-libéraux, enragés de fanatisme antipapiste, imaginèrent de réunir à Londres un grand meeting, pour apporter au gouvernement allemand, dans sa politique de persécution religieuse, l'appui moral de l'opinion anglaise. Lord John Russell, alors octogénaire, mais toujours animé de la passion qui lui avait fait dénoncer si bruyamment, en 1850, lors du rétablissement de la hiérarchie catholique, « l'agression papale », promit de présider le meeting. Empêché par sa santé de tenir sa promesse,

[1] De curieux détails sont donnés sur ces faits, dans *The Life and Letters of M. Creighton*, volume publié récemment par sa veuve.

il écrivit une lettre publique où il déclara que « la cause de l'empereur d'Allemagne était celle de la liberté et la cause du Pape celle de la servitude ». Il mérita ainsi les remerciements de M. de Bismarck, peu habitué à se voir décerner un brevet de libéralisme, et ceux de l'empereur Guillaume[1]. Cet incident ne parvint pas, toutefois, à remuer beaucoup la masse du public anglais. Il fallut l'intervention soudaine de Gladstone pour l'échauffer un moment sur ce sujet.

Gladstone venait de tomber du pouvoir, après un ministère de six années, pendant lequel il avait touché à beaucoup de questions, entrepris beaucoup de réformes, trop peut-être pour l'opinion, à la longue, un peu lassée et effarouchée. L'occasion, plutôt que la cause de sa chute, avait été le rejet du bill sur l'université de Dublin. Ayant déjà fait beaucoup pour l'Irlande, — abolition de l'Église établie, première loi agraire, — il avait voulu compléter son œuvre en abordant le problème, depuis longtemps posé et non encore résolu aujourd'hui, de l'instruction supérieure pour les Irlandais catholiques, et il avait proposé, dans ce dessein, de transformer l'université protestante de Dublin en université mixte où les catholiques auraient leur place. Mais cette combinaison n'avait pas été acceptée par les évêques qui réclamaient une université exclusivement catholique, et, sur leurs conseils, les députés irlandais se joignirent à l'opposition

[1] *Life of lord John Russell*, par Spencer Walpole, t. II, p. 446 à 449.

conservatrice pour faire échouer le bill. Gladstone, blessé de cet abandon, voulut se retirer tout de suite, mais les conservateurs refusèrent de prendre le pouvoir avec une Chambre où ils n'avaient pas de majorité, et les ministres durent rester à leur banc, « comme des volcans éteints », disait malicieusement Disraeli. Impatient de cette situation, Gladstone résolut de brusquer les choses, et annonça, le 23 janvier 1874, la dissolution du Parlement. Il se jeta lui-même dans la mêlée électorale, avec une telle impétuosité que lord Shaftesbury, un peu interloqué, écrivait : « C'est une chose nouvelle et très grave de voir le premier ministre se démener ainsi. Rien n'est-il dû à la dignité de la position? En vérité, à le voir courir de Greenwich à Blackheath, à Woolwich, à New-Cross, à tout endroit où l'on peut installer un tonneau, on pense à *Punch* plus qu'au Premier[1]. » Tant d'efforts n'aboutirent qu'à un échec. Battu dans le pays, comme il l'avait été dans le Parlement, Gladstone non seulement céda le pouvoir à Disraeli, mais, par une lettre publique, non exempte d'amertume, adressée à lord Granville, il se démit de la direction du parti libéral, et, nouvel Achille irrité de l'ingratitude des Grecs, il se retira sous sa tente. Qu'allait-il y faire? De quel côté allait se porter sa fiévreuse activité?

Sur ces entrefaites, un bill est présenté, dont l'objet, de l'aveu même de ses promoteurs, est « d'abattre le

[1] Cité par Mme Dronsart dans son étude sur M. Gladstone.

Ritualisme[1] ». La question ainsi soulevée tenait grandement au cœur de Gladstone ; il reparaît, un moment, à la Chambre des communes, en juillet 1874, pour combattre le projet, et prononce un courageux et éloquent discours qui n'empêche pas du reste le vote de la loi à une immense majorité. Peu après, en octobre, il revient sur cette question, dans un article publié par le *Contemporary;* au cours de cet article, sans que le sujet l'y conduise naturellement, il insère une violente sortie contre le catholicisme tel qu'il lui apparaît au lendemain du concile du Vatican ; après avoir rappelé, à la défense des Ritualistes, « qu'à aucune époque, depuis le règne de Marie la Sanguinaire », il n'eût été possible à une poignée du clergé de prétendre romaniser l'Église et le peuple d'Angleterre, il ajoute :

Mais, si ce projet eût été possible au VIIe et au XVIIIe siècle, il n'en serait pas moins devenu impossible au XIXe, quand Rome a substitué à sa fière devise : *semper eadem*, une politique de violence et de changement de foi; quand elle a refourbi et brandi toutes les armes rouillées dont on croyait qu'elle avait cessé de se servir; quand personne ne peut se convertir à elle, sans renoncer à sa liberté morale et intellectuelle, et sans mettre son loyalisme et son devoir de citoyen à la discrétion d'un autre; quand elle a répudié à la fois la pensée moderne et l'histoire ancienne. Je ne peux parvenir à m'alarmer de l'issue de ses croisades, bien que j'estime à toute sa valeur sa puissance pour le mal.

[1] J'aurai occasion de reparler de ce bill, dans une autre partie de cette étude.

Une attaque si gratuitement outrageante irrite les catholiques qui ripostent. Il n'en faut pas davantage pour détourner sur ce sujet la combativité, alors sans emploi, de Gladstone. L'homme d'État, dépité de la politique, se jette à corps perdu dans la polémique religieuse et, dès novembre 1874, il publie un premier pamphlet sous ce titre : *The Vatican Decrees in their bearing on civil allegiance; a political expostulation.* Quels sont sa thèse et son grief? A son avis, le concile a fait un catholicisme nouveau; l'Église qui en résulte n'est plus celle avec laquelle Pitt et Robert Peel ont traité; elle est désormais liée à « ce système plus politique que religieux qu'on appelle en Allemagne le Vaticanisme »; ce vaticanisme supprime tout contrôle, toute liberté de discussion; l'épiscopat gravement atteint dans sa dignité et dans son pouvoir, n'est plus, comme par le passé, en possession d'exercer une sorte d'arbitrage officieux entre Rome et les gouvernements; il est devenu l'instrument docile d'une volonté étrangère; c'est le Pape qui a pouvoir de prononcer souverainement et infailliblement non seulement sur la foi et la morale, mais sur tout ce qui concerne la discipline et le gouvernement de l'Église, sur tout ce qui intéresse le salut des hommes. Où est la limite? Que ne peut-on pas faire rentrer dans cette catégorie, d'autant que le Pape se réserve le droit de fixer seul cette limite? En réalité, sa compétence est illimitée et s'exercera de plus en plus dans des matières que l'État considère être de son domaine. L'auteur rappelle, d'ailleurs, « que le pontife qui a

mis au jour cette doctrine, est le même qui a condamné la parole libre, la tolérance des autres Églises, la liberté de conscience, l'étude des matières civiles et philosophiques, indépendante de l'autorité ecclésiastique, la fixation par l'État des droits civils de l'Église; qui n'a demandé, par conséquent, qu'à l'Église les titres qui établissent ses propres droits civils, en y ajoutant un droit divin à des immunités civiles, et le droit d'user de la force matérielle; qui, enfin, a orgueilleusement affirmé que les Papes du moyen âge, avec leurs conciles, n'avaient pas envahi sur les droits des princes ». Et alors, se tournant vers les catholiques anglais, Gladstone leur pose ce cas de conscience : Si demain le Pape déclare nulle et sans effet une loi votée par le parlement anglais, comme il a fait pour les lois ecclésiastiques votées par le parlement prusssien, comment les catholiques concilieront-ils l'obéissance qu'ils lui doivent avec leur devoir de citoyens anglais? Quelle conduite tiendront-ils, si demain le Saint-Père, en vertu de la bulle *Unam sanctam*, dépose la reine d'Angleterre? « L'Angleterre, conclut-il, est fondée à demander et à savoir par quel moyen l'obéissance requise par le Pape et le concile du Vatican est conciliable avec l'intégrité de l'allégeance civile. En un mot, est-il possible d'être à la fois un bon Anglais et un bon catholique? » Tout cela dit sans ménagement aucun, en s'emportant en gros mots sur la « dégradation actuelle de l'ordre épiscopal », sur la « servilité et la docilité du concile », sur « les hideuses mascarades, les folies du pouvoir ecclésias-

tique », sur « l'arrogance d'une caste étrangère », sur « les myrmidons de la Chambre apostolique ».

Où l'auteur veut-il en venir et quelle est sa conclusion pratique ? Des protestants logiciens lui écrivent que, si sa thèse est juste, il faut rapporter le bill d'émancipation des catholiques et « leur remettre les fers aux pieds ». C'est un Kulturkampf à entreprendre, à l'instar de Bismarck. Il est évident que Gladstone ne vise à rien de pareil ; s'il n'exprime pas la réprobation qu'on eût attendue de lui, contre la persécution allemande, et s'il se borne à dire, en passant, « qu'il n'entrera pas dans l'examen du litige qui existe entre Rome et l'empire d'Allemagne », du moins il se garde d'offrir cette politique en exemple à ses compatriotes. Au fond, sans se demander à lui-même quelles devront en être les suites pratiques, il n'a voulu que produire un violent effet d'opinion et soulever les esprits contre l'ultramontanisme. Sur ce point, son but est largement atteint. Grâce au renom de l'auteur, à la véhémence entraînante et passionnée d'une argumentation qui flatte les préventions d'un peuple toujours facile à échauffer contre le papisme, le pamphlet a tout de suite un immense retentissement. En quelques semaines, on en vend 120.000 exemplaires. Il semble que toute l'opinion anglaise ait pris feu sur la question du « Vaticanisme ».

Ces attaques, qui eussent paru naturelles sous la plume d'un John Russell, étonnent de la part de Gladstone. Il était certainement l'un des hommes d'État les plus sérieusement chrétiens de l'Angleterre de ce temps,

et, parmi les ministres dirigeants des autres pays, on en eût cherché vainement un ayant une foi aussi sincère, une aussi ardente piété, une préoccupation aussi dominante des choses religieuses. Sur le continent, il eût été traité de « clérical ». La théologie l'intéressait plus encore que la politique. Jeune, il avait eu le désir d'entrer dans les ordres et n'en avait été détourné que par la volonté de son père qui avait résolu de faire de lui un homme politique. Manning, que son attrait personnel eût au contraire porté vers le Parlement, disait de Gladstone, vers la fin de sa vie : « Il était plus proche de l'état ecclésiastique que moi-même ; je pense qu'il y était aussi apte que moi je l'étais peu. » Dans son zèle religieux, rien du bigotisme sectaire de certains protestants. En sympathie, et plus ou moins en communion avec les hommes du Mouvement d'Oxford, il semblait, par ses idées et par les formes mêmes de sa piété, incliner vers le catholicisme ; il avait été intimement lié avec plusieurs des convertis de 1845 et de 1850, notamment avec Manning et Hope, et, s'il ne les avait pas suivis dans leur suprême évolution, il était demeuré ou redevenu leur ami. Loin de paraître en vouloir à l'Église qui les lui avait enlevés, il avait, en plus d'une circonstance, et sans crainte de heurter de front les préjugés populaires, lutté pour lui faire rendre justice. Ainsi, en 1850, lors de l'explosion antipapiste provoquée par le rétablissement de la hiérarchie catholique, avait-il courageusement combattu l'*Ecclesiastical titles Bill*, et l'un des actes de son dernier ministère avait été de le faire abroger. Ne venait-il pas aussi de

faire voter le désétablissement de l'Église anglicane en Irlande ? Comment un tel homme est-il donc devenu subitement un détracteur si violent du catholicisme ?

Gladstone avait observé avec attention les tendances qui, depuis quelques années, prévalaient dans l'Église romaine et qui s'étaient manifestées dans le *Syllabus* et le concile. Son informateur habituel en ces matières, lord Acton, ne lui avait pas présenté ce mouvement sous un jour favorable. Pendant le concile notamment, dans les lettres qu'Acton écrivait de Rome au premier ministre, pour le gagner à l'idée d'une intervention des gouvernements dans les délibérations conciliaires, il s'appliquait à démontrer que la définition projetée de l'infaillibilité était grosse de menaces pour le pouvoir civil, et il ne serait pas difficile de découvrir, dans cette correspondance, le germe de toutes les thèses qui devaient être développées dans le pamphlet de 1874[1]. Sous l'impression de ces renseignements, Gladstone se montrait chaque jour plus irrité du tour que prenait le concile, et, dès le 2 janvier 1870, il écrivait à un de ses amis : « Pour la première fois dans ma vie, je serai obligé de parler sur le papisme ; car ce serait un scandale d'appeler la religion qu'ils sont en train de fabriquer à Rome, du même nom que celle de Pascal, de Bossuet ou de Ganganelli. » Et plus tard, quand l'infaillibilité est proclamée : « Toute la procé-

[1] *Letters of Lord Acton to Mary Gladstone, Introductory memoir*, p. XLVI. Notons cependant qu'au jour de la publication du pamphlet, lord Acton, loin de l'approuver, chercha à en détourner Gladstone. (*Ibid.*, p. LI, LII.)

dure a été monstrueuse... Le fanatisme du moyen âge est vraiment modéré, comparé à celui du XIXe siècle[1]. » Aussitôt le schisme des Vieux-catholiques éclaté en Allemagne, Gladstone y prend un vif intérêt ; il est en relations avec Döllinger et se trouve auprès de lui, à Munich, en septembre 1874, deux mois avant la publication de son pamplet; il écrit de là à sa femme : « J'ai passé les deux tiers de mon temps avec le docteur Döllinger qui est, en vérité, un homme bien remarquable, et cela me glace le sang de penser que, dans sa vénérable, mais, grâce à Dieu, saine et forte vieillesse, il est excommunié. Je ne connais personne avec qui je sois plus d'accord sur la façon de juger et de traiter les choses religieuses[2]. » Et son biographe ajoute qu'il revint de Munich « dans le même état de fermentation, où il se trouvait, vingt mois auparavant, à son retour de Naples ». Alors, cette « fermentation » avait abouti aux fameuses lettres où il dénonçait, aux indignations de l'Europe, les atrocités des prisons napolitaines. Cette fois, elle produit le réquisitoire contre le Vaticanisme. Dans les deux cas, se manifestent cette facilité et cette puissance d'emballement qui caractérisaient cette nature généreuse, mais excessive. Son imagination, une fois échauffée sur un sujet, flambait violemment. Tout prenait alors à ses yeux des lueurs étranges et des proportions démesurées. Il voyait rouge et énorme, et, tout en croyant n'obéir

[1] *Life of Gladstone*, par Morley, t. II, p. 510, 512.
[2] *Ibid.*, p. 513.

qu'aux inspirations les plus nobles, il s'abandonnait aux plus extrêmes emportements. Ajoutons qu'en 1874, sa combativité naturelle est encore exaspérée, sans qu'il en ait bien conscience, par l'amertume qui lui laissent ses récents déboires parlementaires. Du reste, de la meilleure foi du monde, il se défend, dans ses lettres à un de ses amis catholiques, Ambrose Phillipps de Lisle, d'avoir voulu attaquer la religion catholique romaine; il prétend n'en vouloir qu'au Vaticanisme [1].

VI

L'apparition du pamphlet de Gladstone et le retentissement qu'il a tout de suite dans l'opinion, jette un grand émoi parmi les catholiques. De toutes parts jaillissent les ripostes, émanant d'évêques, de prêtres, de laïques qui protestent avec indignation contre la mise en doute de leur loyauté envers la reine. Il n'est pas jusqu'à lord Acton qui ne s'associe, dans le *Times*, à ces protestations, tout en s'accordant avec Gladstone pour récriminer historiquement contre la conduite des Papes, et non sans laisser voir quelque satisfaction du coup porté à l' « ultramontanisme [2] ». Au commencement de février 1875, Gladstone écrit qu'il vient de

[1] Lettre du 14 décembre 1874 et du 1er mars 1875. (*Life and Letters of Ambr. Phillips de Lisle*, t. II, p. 43, 47.)

[2] *Ibid.*, p. 91 et 92, et *Letters of Lord Acton to Mary Gladstone*, *Introductory memoir*, p. LI à LV.

lire la vingtième des réponses qui lui ont été faites [1].

Manning, par sa haute situation comme par la responsabilité qu'il a eue dans les décisions du concile, était particulièrement qualifié pour intervenir. Aussitôt le pamphet paru, il adresse au *Times*, le 7 novembre 1874, une lettre courte mais ferme, où il affirme que « les décrets du Vatican n'ont pas changé un iota aux obligations et aux conditions de l'allégeance civile », que sans doute cette allégeance n'est illimitée pour aucun de ceux « qui croient en Dieu et sont gouvernés par leur conscience », mais que les catholiques sont, sous ce rapport, dans la même situation que tous les chrétiens, et il proteste que « leur allégeance civile est aussi pure, aussi vraie, aussi loyale que celle de l'auteur de la brochure ou de tout autre sujet de l'empire britannique ». Trois jours après, interrogé par un autre journal, il répète la même protestation et y joint quelques paroles sévères sur l'acte de M. Gladstone, « le premier événement, dit-il, qui ait troublé une amitié de quarante-cinq ans [2] ». L'archevêque n'entend pas se borner à ces brèves protestations, et, après une préparation de huit à dix semaines, dans le courant de janvier 1875, il fait paraître une réfutation plus étendue. La thèse qu'il y développe

[1] *Life of Gladstone*, par Morley, t. II, p. 520.

[2] A cette dernière plainte, Gladstone, piqué, répondit que l'archevêque oubliait la séparation de douze années qui avait suivi sa conversion au catholicisme. Il en résulta un échange de lettres assez aigres et une nouvelle rupture qui, du reste, ne devait pas durer indéfiniment. Au bout de quelques années, les relations se rétablirent à peu près sur l'ancien pied. (*Life of Manning*, t. II, p. 478 et 479, 489 à 491.)

est, comme dans sa lettre au *Times*, que le concile n'a rien changé à la situation des catholiques par rapport à leur allégeance civile. Il affirme, l'histoire en main, que les conflits entre l'Église et les pouvoirs civils sont toujours venus de ce que ces derniers ont tenté d'envahir le domaine spirituel. Des droits revendiqués, dans le passé, par les Papes, fût-ce dans la bulle *Unam sanctam*, il n'abandonne rien, tout en donnant, non sans quelque ironie dédaigneuse, l'assurance que, dans les conditions actuelles de la société, la reine d'Angleterre n'a rien à en redouter. Puis, passant aux événements plus récents, il explique comment le concile a été amené à définir l'infaillibilité du chef de l'Église. La conclusion est une remontrance attristée à l'adresse de Gladstone :

Il y a quelques mois, je n'aurais pas cru que j'eusse jamais à écrire ces pages. Je n'ai jamais rien écrit avec plus de chagrin... Personne n'a suivi la carrière politique de M. Gladstone avec plus de bon vouloir généreux et désintéressé que je ne l'ai fait; personne n'a plus joyeusement reconnu ses dons; personne n'a plus équitablement interprété certains actes de sa vie politique, ni salué ses succès avec plus de joie. Mais, quand il dépouille ce caractère d'homme d'État pour lequel il a fait preuve de tant de capacité, en vue de faire le canoniste et le théologien, ce dont il s'est montré ici si peu capable, et cela avec la volonté de semer la discorde et les animosités parmi six millions de ses compatriotes, et aussi, je dois l'ajouter, avec des intempérances de langage difficiles à égaler, je suis contraint de dire qu'il s'est laissé entraîner à un acte pour lequel je ne puis trouver aucune excuse valable... M. Gladstone peut faire beaucoup de choses; mais il ne peut pas

faire toutes choses ; il a une forte main, mais il est un arc qu'il ne peut tendre. Il s'est ici essayé à une tâche pour laquelle, sans quelque chose de plus que les pures connaissances littéraires, ses dons variés eux-mêmes ne suffiront pas...

J'ai écrit ces mots avec une pénible contrainte ; mais, quoi qu'il m'en coûte, je dois remplir mon devoir, et je crois que c'est mon devoir de porter ce jugement, au nom des catholiques de ce pays, sur un acte injuste en lui-même et, pour cela, non seulement stérile en bons résultats, mais plein de graves dangers pour la chose publique.

Mais je ne peux finir sur une note si triste. Si cette *Expostulation* a renversé beaucoup d'espérances, à la fois d'ordre public et privé, nous ne pouvons toutefois regretter sa publication. Du moment où de telles méfiances et méprises existaient dans l'esprit de nos compatriotes, le plus tôt et le plus ouvertement qu'elles sont rendues publiques, est ce qui vaut le mieux. Nous ne nous contentons pas d'être tolérés comme des gens suspects et dangereux... Nous remercierons M. Gladstone, pour nous avoir fait avoir audience devant la justice publique de notre pays, et nous avons confiance que son accusation sera revisée. Son esprit est trop large, trop juste, trop droit, pour refuser de reconnaître une erreur, quand il s'aperçoit qu'il a été trompé... Je vois en cela l'augure d'un avenir plus heureux et plus pacifique que si ce conflit momentané n'était jamais né. Nous nous comprendrons mieux l'un l'autre. Notre paix civile et religieuse sera affermie par cette épreuve.

VII

Quelque autorité qu'eût la parole de Manning, il était un écrivain qui avait bien davantage l'oreille du

public anglais, c'était Newman ; vers lui se tournaient naturellement les catholiques d'outre-Manche, toutes les fois qu'ils se voyaient aux prises avec les préventions de leurs compatriotes protestants. Ceux-là mêmes qui naguère lui en voulaient de son attitude avant et pendant le concile, n'étaient pas les moins prompts à comprendre que nul n'était plus qualifié pour expliquer aux gens du dehors les décisions de ce concile. Newman n'eut pas, un moment, la tentation de bouder ceux qui l'avaient tenu à l'écart ou en suspicion. Vainement, sous l'influence pacifiante de l'âge, répugnait-il encore plus qu'en 1865 — quand il avait dû répondre à l'*Eirenicon* de Pusey, — à se jeter dans une bataille de presse ; vainement lui en coûtait-il particulièrement de s'attaquer à Gladstone, avec qui il entretenait de bons rapports, et qui venait, par un procédé chevaleresque, de lui faire parvenir d'avance les épreuves de sa brochure, pour lui permettre d'y répondre plus promptement [1], tout s'effaçait devant ce qui lui paraissait être un devoir de sa situation ; comme il l'écrivait peu après, sa conscience lui disait qu'après avoir été cause que tant d'hommes s'étaient fait catholiques, il n'avait pas le droit de les laisser sur la sellette, quand des accusations aussi graves qu'inattendues étaient dirigées contre eux [2]. Et puis, du moment où, contre son avis, l'infaillibilité avait été définie, il jugeait d'un intérêt capital de redresser, sur ce dogme, les fausses inter-

[1] *Life and Letters of Ambr. Phillipps de Lisle*, t. II, p. 41.
[2] Lettre du 17 janvier 1875. (*Life of Gladstone*, par Morley, t. II, p. 522.)

prétations auxquelles avaient fourni prétexte les exagérations de certains écrivains catholiques et que les adversaires de l'Eglise trouvaient profit à répandre et à exploiter [1].

Newman ne se dissimule pas qu'il a affaire à un redoutable adversaire. A la première lecture de la brochure de Gladstone, il écrit à Phillipps de Lisle : « M. G. me semble avoir dit, dans son écrit, certaines choses très injustifiables et cruelles, mais je crains que

[1] C'est par ce motif que, déjà deux ans auparavant, en septembre 1872, à propos d'une polémique sur l'approbation que l'on prétendait avoir été donnée par le pape Grégoire XIII au massacre de la Saint-Barthélemy, Newman avait écrit au *Times* : « Récemment, dans votre article sur le massacre de la Saint-Barthélemy, vous nous avez jeté un défi sur un très grave sujet. Je n'ai aucun titre à parler au nom de mes frères; mais je parle, à défaut de quelqu'un de meilleur. Aucun Pape ne peut faire que le mal soit le bien. Aucun Pape n'a de pouvoir sur ces éternels principes moraux que Dieu a imprimés dans nos cœurs et nos consciences. Si quelque Pape avait, les yeux ouverts, approuvé la perfidie et la cruauté, que ceux-là approuvent ce Pape qui le peuvent. Si quelque Pape, à quelque époque, avait eu l'esprit si possédé du désir de voir l'Eglise triompher sur ses ennemis, qu'il en fût insensible aux actes perfides et sauvages par lesquels serait consommé ce triomphe, que ceux-là qui s'y sentent disposés disent que, par cette conduite, il a rempli son haut office de justice et de miséricorde. Ruse et cruauté, et tout ce qui est bas et méchant ont une Némésis assurée, et frappent, à une heure donnée, les têtes de ceux qui s'en sont rendus coupables. Qu'en fait, le pape Grégoire XIII ait une part dans le crime de la Saint-Barthélemy, c'est ce que je demande qu'on me prouve, avant que je ne le croie. On dit communément, pour sa défense, qu'il lui avait été fait un rapport partial et inexact sur ce sujet, et qu'il avait agi sur de faux renseignements. Cela implique une question de fait que les historiens doivent décider. Mais, même s'ils décident contre le Pape, son infaillibilité n'est, sous aucun rapport, compromise. Infaillibilité n'est pas impeccabilité. Même Caïphe a prophétisé, et Grégoire XIII n'était pas tout à fait un Caïphe. »

nous n'ayons beaucoup de peine à rendre toutes choses claires et satisfaisantes pour l'esprit protestant. » Deux jours plus tard, il a vu sans doute la façon de présenter son argumentation, et il a meilleur espoir. « Je ne suis pas du tout fâché, écrit-il, que Gladstone publie une semblable *Expostulation ;* cela doit tourner au bien [1] ». Moins de deux mois lui suffisent pour composer sa réponse qui paraît le 27 décembre 1874, — quelques semaines, par conséquent, avant celle de Manning, — sous la forme d'une *Lettre au duc de Norfolk.* C'est un écrit étendu, d'environ deux cents pages. L'auteur commence par dénoncer l'injustice et l'incompétence dont a fait preuve Gladstone dans ses attaques ; il déclare indigne de son caractère élevé, la façon dont « il a ameuté les passions haineuses contre des hommes excellents dont le seul tort est leur religion », et il fait remarquer, avec une ironie attristée, qu'il n'était pas besoin de tant de rhétorique pour exciter les esprits, en Angleterre, contre les malheureux catholiques. Mais, en même temps, se tournant vers ses coreligionnaires, il ajoute :

J'ai le sentiment profond que les catholiques doivent, dans une grande mesure, s'en prendre à eux-mêmes, et non à d'autres, de ce qui leur a aliéné un esprit si religieux. Il y a, parmi nous, des hommes, nous devons l'avouer, qui, depuis des années, se sont conduits comme si les paroles inconsidérées et les actes blessants n'entraînaient aucune responsabilité ; qui ont formulé les vérités dans la forme la plus paradoxale ; qui ont tendu les prin-

[1] *Life and Letters of Ambr. Phillipps de Lisle*, t. II, p. 41, 42.

cipes jusqu'à ce que la corde soit sur le point de se rompre; qui, enfin, après avoir fait de leur mieux pour mettre le feu à la maison, laissent aux autres le soin de l'éteindre. Les gens, en Angleterre, sont suffisamment sensibles en ce qui touche les revendications du Pape, sans qu'on les leur présente à la face en signe de défi. Ces revendications, je ne vais très certainement pas les renier; je ne les ai jamais reniées. Je n'ai nulle intention, maintenant que je dois écrire sur elles, d'en cacher aucune partie. Et je les maintiens aussi sincèrement que je reconnais mon devoir de loyalisme envers la constitution, les lois et le gouvernement de l'Angleterre. Je ne vois aucune incompatibilité entre le fait d'être un bon catholique et celui d'être un bon Anglais. Encore est-ce une chose d'être capable de me satisfaire moi-même sur cette compatibilité, et une autre de satisfaire les autres; et aussi, bien que n'étant aucunement troublé dans ma propre conscience, je rencontre de grandes difficultés dans la tâche que j'ai devant moi. J'en rencontre une à surmonter l'excitation présente de l'esprit public contre notre religion, excitation causée en partie par les extravagances chroniques de certaines bandes de catholiques, ici et là, en partie par la véhémente rhétorique qui est l'occasion et le sujet de cette lettre.

Cela dit, Newman aborde les accusations de Gladstone qu'il suit sur le terrain de l'histoire, de la théologie, du droit public; discussion serrée, habile, sans violence, sans effort déclamatoire, attentive à présenter les idées sous la forme la plus intelligible à l'esprit anglais, et s'efforçant de triompher des préventions par la loyauté de l'accent et par la probité de l'argumentation. Il revendique et justifie les pouvoirs du Pape ; mais, pour établir, à l'encontre de Gladstone, qu'ils ne sont ni un asservissement des catholiques, ni

une menace pour le pouvoir civil, il montre que ces pouvoirs sont limités. A propos de ce qu'il appelle « l'allégeance divisée », il soutient, en s'appuyant sur l'enseignement des théologiens, que le catholique n'est pas tenu d'obéir aveuglement au Pape, quelque puisse être son ordre et sur quelque sujet qu'il porte, et qu'à forger des hypothèses plus ou moins vraisemblables, on peut en imaginer où c'est l'ordre du prince qui devrait l'emporter. De même, il nie que le droit de la conscience, entendue dans son vrai sens, c'est-à-dire comme « l'obéissance aux appels de la voix divine qui parle en nous », soit annihilé par l'autorité du Pape, et que, comme le prétend Gladstone, la liberté morale du catholique ait été détruite par la proclamation de l'infaillibilité. « La conscience, observe-t-il, n'est pas un jugement sur quelque vérité spéculative, sur quelque doctrine abstraite, mais elle décide de la conduite à tenir, de ce qu'il faut faire ou ne pas faire. » Elle est une « règle pratique ». Dès lors, « il ne peut y avoir conflit entre elle et l'autorité du Pape, que quand le Pape légifère ou donne des ordres particuliers ; or un Pape n'est pas infaillible dans ses lois, dans ses commandements, dans ses actes d'Etat, dans son administration, dans sa politique ». Et Newman continue :

Qu'est-ce que l'excommunication et l'interdit ont à faire avec l'infaillibilité ? Saint Pierre était-il infaillible, dans les circonstances où saint Paul lui résista à Antioche ? Saint Victor était-il infaillible, quand il sépara de sa communion les Eglises d'Asie ? Ou Liberius, quand semblablement il

excommunia Athanase ? Et, pour en venir à une époque postérieure, Grégoire XIII l'était-il, quand il faisait frapper une médaille en l'honneur du massacre de la Saint-Barthélémy? ou Paul IV, dans sa conduite envers Elisabeth? ou Sixte V, quand il bénissait l'Armada? ou Urbain VIII, quand il persécutait Galilée ?

L'auteur concluait cette partie de son écrit, par cette déclaration d'un tour bien anglais : « Certainement, si je suis obligé de faire intervenir la religion dans les toasts d'après dîner, — ce qui en vérité ne semble pas devoir se produire, — je boirai — au Pape, s'il vous plaît, — mais à la conscience d'abord, au Pape après. »

Traitant ensuite de l'Encyclique de 1864 et du *Syllabus*, Newman en précise et en limite le sens et la portée, par une interprétation analogue à celle qu'avait déjà donnée Mgr Dupanloup dans une brochure fameuse. Il se refuse à voir, dans le *Syllabus*, un acte de l'autorité doctrinale du Pape, où son infaillibilité puisse être en jeu ; c'est, à son avis, tout simplement une table des matières, un index des erreurs condamnées naguère dans des documents pontificaux d'importance et d'autorité variables. L'émoi que cet acte a produit lui paraît tenir à des malentendus résultant et de la façon dont il a été composé et rédigé, et de l'ignorance où est le public du langage et des procédés théologiques.

En ce qui touche le concile du Vatican, Newman proteste tout d'abord contre les bruits ridicules et mensongers qui, naguère encore, le présentaient comme étant sur le point de se joindre à Dollinger :

L'explication de tels bruits à mon sujet, dit-il, est facile à donner. Ils viennent de ce que ceux qui les répandent oublient que les actes ecclésiastiques ont deux faces, que des fins justes sont souvent poursuivies par des moyens très indignes, et que, par suite, ceux qui, comme moi, font opposition à une ligne de conduite, ne sont pas nécessairement opposés à l'issue en vue de laquelle elle a été adoptée. Jacob a gagné, par de mauvais moyens, la bénédiction qui lui était destinée. « Ne sont pas israélites tout ceux qui sont d'Israël », et il est des partisans de Rome qui n'ont pas la sainteté et la sagesse de Rome elle-même.

Je ne fais allusion à rien de ce qui s'est passé dans l'intérieur du concile : de cela, naturellement, nous ne savons rien ; mais, quand même il se serait passé là des choses sur lesquelles il est pénible d'insister, cela n'affecterais aucunement, fût-ce de l'épaisseur d'un cheveu, la validité de la définition qui en est résultée. Ce que j'ai senti profondément, et que je sentirai toujours tant que durera ma vie, c'est la violence et la cruauté des journaux et autres publications qui, se plaçant, comme ils faisaient profession de le faire, du côté catholique, s'employaient, par leur langage inconsidéré (sans naturellement s'en rendre compte), à ébranler le faible dans sa foi, à décourager ceux qui étudiaient, à blesser l'esprit protestant. Et je ne parle pas seulement de publications ; un sentiment ne prévalait que trop, dans beaucoup d'endroits, que personne ne pouvait être vraiment fidèle à Dieu et à son Église, qui avait quelque pitié des âmes troublées, ou se faisait quelque scrupule de « scandaliser quelques-uns de ces petits qui croient » dans le Christ, « de risquer la ruine d'un de ceux pour lesquels il est mort ».

C'est ce sentiment très vif qui me faisait dire fréquemment : « Je ne croirai pas que l'infaillibité du Pape doive être définie, jusqu'à ce qu'elle le soit. »

Après avoir ainsi déchargé son cœur sur ce qui l'avait blessé dans le passé, Newman rappelle comment, la définition votée, il l'a tout de suite acceptée. Seulement, il précise ce qu'elle a été, comment elle a limité les cas très rares où s'exerce l'infaillibilité. Cela lui est une occasion de faire ces réflexions d'une portée générale :

La foi est une vertu si difficile ; même avec la grâce spéciale de Dieu, il est si difficile d'adhérer intérieurement à des propositions qui ne peuvent être vérifiées, pour nous, ni par la raison ni par l'expérience, mais qui doivent être reçues, sur la parole de l'Église, comme un oracle de Dieu, que l'Église a toujours montré un soin extrême de restreindre, autant que possible, la liste des vérités et le sens des propositions dont elle demandé l'absolue acceptation. « L'Église, dit Pallavicini, autant qu'elle le peut, s'est toujours abstenue d'imposer aux esprits des hommes ce commandement, le plus ardu de la loi chrétienne, qui est de croire, sans douter, des matières obscures. » Coopérer à cet office charitable a été le travail spécial de ses théologiens, et des règles sont posées par elle, par la tradition et par la coutume, pour les aider dans leur tâche. Elle parle seulement quand il est nécessaire de parler; mais à peine a-t-elle parlé en maître pour établir quelque principe général, qu'elle met ses théologiens à l'œuvre pour expliquer ce qu'elle a voulu dire d'une façon concrète, par une interprétation stricte de ses paroles, par l'éclaircissement tiré des circonstances où elles ont été prononcées, par la reconnaissance des exceptions, en vue de rendre cela aussi tolérable que possible et de laisser le moins possible de tentation aux esprits obstinés dans leur sens propre, indépendants, ou mal instruits. Il y a quelques années, c'était la mode, parmi nous, d'appeler les écrivains

qui se conformaient à cette règle de l'Église, des *minimisers*. Ce temps de tyranniques *ipse dixit* est passé, j'en ai la confiance; l'évêque Fessler, homme de grande autorité, car il était secrétaire général du concile du Vatican, et de plus haute autorité encore dans son ouvrage, car celui-ci a l'approbation du Souverain-Pontife, nous démontre clairement qu'une modération de doctrine, dictée par la charité, n'est pas incompatible avec l'intégrité de la foi [1].

Au cours de son examen des décisions du concile, Newman est amené à envisager les objections historiques, élevées contre l'infaillibilité, par Döllinger et d'autres savants allemands. Ce qu'il dit à ce sujet a une une portée qui dépasse cette controverse spéciale et mérite d'être retenu. Il écrit donc, en faisant allusion à ces savants :

Je ne pense pas à eux sans une tristesse infinie. Ils nous ont quittés. Pour eux, comme pour nous, c'est une tragique aventure. Cela nous prive d'un grand prestige. Personne n'est là pour prendre leur place. Je crois qu'ils sont tout à fait dans l'erreur, et en ce qu'ils ont fait, et en ce qu'ils font. Je dois dire que je n'approuve pas plus que leurs actes, l'idée qu'ils se font de l'Histoire. Je ne nie pas les faits qu'ils exposent, mais l'usage qu'ils prétendent en faire, et je ne comprends pas comme eux les rapports qui existent entre les faits historiques et les définitions de l'Église. Ils me semblent attendre de l'Histoire ce qu'elle ne peut fournir et ne pas avoir assez de confiance dans les divines promesses et dans la Providence qui guide l'Église dans les définitions.

[1] Mgr Fessler avait publié, après le concile, son écrit intitulé : *De la vraie et de la fausse infaillibilité.*

Et pourquoi donc l'Histoire ecclésiastique aurait-elle plus de titres que l'Écriture, à renfermer « tout le plan de Dieu »? Pourquoi le jugement propre qui n'a pas le droit d'interpréter les Écritures contre la voix de l'Autorité, aurait-il le droit d'interpréter contre elle l'Histoire ?...

Pour moi, j'avouerai simplement qu'aucune doctrine de l'Église ne peut être rigoureusement ni démontrée, ni condamnée, par des preuves historiques. Ces preuves tendent plus ou moins à établir les doctrines de l'Église; souvent elles y parviennent presque complètement; dans d'autres cas, elles vont seulement assez loin pour montrer la direction ; parfois, tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il n'y a pas de preuve du contraire; parfois même, en apparence, ces preuves semblent tendre vers une conclusion opposée, ce qui appelle une explication; mais, dans tous les cas, il reste assez de marge pour l'exercice de la foi dans la parole de l'Église. Qui ne croit les dogmes que parce qu'il les a tirés de l'Histoire par sa raison, est à peine un catholique. Le vrai catholique croit dans l'usage dogmatique que l'Église fait de l'Histoire, et l'Église, pour se guider, a aussi d'autres ressources, l'Écriture, la tradition, le sens ecclésiastique, et un certain pouvoir de raisonnement subtil qui a son origine en un don de Dieu. Il n'y a, dans cette vue, nulle servitude ou « renoncement à la liberté de l'esprit », pas plus que chez ceux qui se convertissaient à la parole des apôtres, croyant à ce que les apôtres leur prêchaient ou leur enseignaient sans aucune Écriture.

Arrivé au terme de sa discussion, Newman se rend ce témoignage qu'il a pleinement répondu à M. Gladstone :

Le point principal de son accusation contre nous, dit-il, est qu'en 1870, après une série d'actes préparatoires, un grand et irréformable changement a été effectué dans l'atti-

tude politique de l'Église, par les troisième et quatrième chapitres de la bulle *Pastor Œternus*, changement qu'aucun État ni homme d'État ne peuvent laisser passer. De cette assertion capitale, je considère qu'il n'a donné absolument aucune preuve, et mon dessein, dans les pages précédentes, a été de le mettre en lumière. En vérité, l'infaillibilité du Pape et son autorité suprême ont été, par les décisions du concile du Vatican, déclarées matières de foi; mais sa prérogative d'infaillibilité n'existe que dans des matières spéculatives, et sa prérogative d'autorité n'est pas infaillibilité dans les lois, les commandements, les actes. Son infaillibilité porte sur le domaine de la pensée, non directement sur celui de l'action, et, tandis que cela peut vraiment toucher le théologien, le philosophe ou l'homme de science, cela concerne à peine l'homme politique. Quant à savoir si la reconnaissance de son infaillibilité, en matière de doctrine, augmentera son pouvoir actuel sur la foi des catholiques, c'est ce qui reste à voir et que l'événement établira; car ce sont des dons trop grands et trop redoutables pour qu'on en use facilement. M. Gladstone paraît le sentir, et c'est pourquoi il insiste sur l'accroissement que la définition du concile du Vatican a apporté à l'autorité du Pape. Mais il n'y a aucun accroissement réel. Depuis des siècles et des siècles, le Pape a possédé et mis en œuvre cette autorité que la définition déclare aujourd'hui lui avoir toujours appartenu. Avant le concile, il y avait la règle d'obéissance et les exceptions à cette règle; depuis le concile, la règle subsiste et, avec elle, la possibilité des exceptions.

Newman s'occupe ensuite « des différences d'argument et d'opinion » qu'on pourra relever entre lui et les autres catholiques qui ont répondu à M. Gladstone. Il explique que si les catholiques n'ont qu'un sentiment sur ce qui est matière de foi, ils peuvent varier dans ce

qui est seulement opinion théologique, ce qui prouve, dit-il, « qu'après tout, le jugement privé n'est pas si complètement inconnu parmi les catholiques que les protestants voudraient le faire croire », et il ajoute :

Je tire de ces remarques deux conclusions : premièrement, en ce qui regarde les protestants, que M. Gladstone ne peut plus déclamer que nous n'avons aucune « liberté intellectuelle » ; secondement, pour l'instruction de quelques catholiques, je voudrais faire observer que, tandis que je reconnais un Pape, *jure divino*, je n'en reconnais aucun autre, et que je regarde comme une usurpation trop détestable pour qu'il soit convenable d'y insister, que des individus usent de leur propre jugement privé, dans la discussion des questions religieuses, non seulement pour *abundare in suo sensu*, mais pour anathématiser le jugement privé des autres.

Je dis qu'il y a un seul oracle de Dieu, la sainte Église catholique et le Pape comme son chef. A son enseignement, j'ai toujours désiré que toutes mes pensées, toutes mes paroles soient conformes; à son jugement, je soumets ce que j'écris maintenant, tout ce que j'ai écrit dans le passé, non seulement pour en apprécier la vérité, mais pour en apprécier la prudence, l'utilité, l'opportunité. Je pense n'avoir poursuivi aucune fin personnelle dans aucune de mes publications, mais je sais bien que, dans des matières qui n'étaient pas de foi, je puis avoir parlé, quand j'aurais dû garder le silence.

C est sur ces paroles que se termine cette lettre où une si loyale indépendance s'unit à une soumission si entière. Toutefois je ne ferais pas assez complètement connaître l'état de cette âme, si je ne joignais ici le post-scriptum qu'y a ajouté Newman, dans une édition

postérieure ; il s'agissait de répondre à ses anciens amis protestants qui semblaient le croire découragé et désabusé par les déboires qu'il avait pu éprouver dans sa nouvelle communion :

Tout ce que je puis dire, c'est que, depuis le jour où je suis devenu un catholique, jusqu'à ce jour, ce qui fait près de trente ans, je n'ai pas eu un seul moment de doute sur ce point que la communion de Rome est cette Église que les apôtres ont fondée à la Pentecôte, qui a seule « l'adoption des fils, et la gloire, et les alliances, et la loi révélée, et le service de Dieu, et les promesses », et que la communion anglicane, quels que soient ses mérites et démérites, quelle que soit l'excellence des individus qu'elle renferme, n'a, comme telle, aucune part dans cette Église. Je n'ai jamais non plus, depuis 1845, hésité un moment dans ma conviction que c'était mon devoir manifeste de joindre, comme je l'ai fait, cette Église catholique que, dans ma propre conscience, je sentais être divine. Les personnes et les lieux, les incidents et les circonstances de ma vie qui appartiennent à mes quarante-quatre premières années, sont logés profondément dans ma mémoire et dans mes affections ; en outre, j'ai eu plus d'épreuves et de souffrances de divers genres, comme catholique, que comme anglican ; mais jamais, un seul instant, je n'ai désiré revenir en arrière ; jamais je n'ai cessé de remercier mon Créateur pour la miséricorde avec laquelle il m'a rendu capable de faire le grand changement, et jamais Il ne m'a laissé croire qu'Il m'oubliait, jamais Il ne m'a laissé en détresse ou dans aucune sorte de trouble religieux.

La *Lettre au duc de Norfolk* a tout de suite un grand succès. Au bout de deux jours, quinze mille exemplaires

en sont déjà vendus[1]. Les protestants de bonne foi sont ébranlés, touchés par cette argumentation sincère, forte, vraiment libérale, écrite en une langue qu'ils comprennent, qu'ils admirent et où rien ne les blesse. Gladstone a rencontré le contradicteur qui est le mieux en mesure de contenir et de désarmer les passions qu'il a soulevées. Les catholiques, en général, sont fiers de leur champion et reconnaissants du secours qu'il leur apporte dans cette crise périlleuse. Un prince de l'Église, le cardinal Cullen, archevêque de Dublin, se fait solennellement l'interprète de leur gratitude en louant, dans une lettre pastorale, « l'admirable réponse du vénérable Dr Newman ». Toutefois, chez certains catholiques qui se sentent touchés par le désaveu que Newman a fait de leurs exagérations, existe un mécontentement qui ose plus ou moins se manifester. Dans sa brochure, qui est postérieure à celle de Newman, Manning, énumérant les diverses réponses faites à Gladstone, omet complètement la *Lettre au duc de Norfolk*. D'autres font plus et la dénoncent comme l'œuvre d'un *minimiser* et un acte d'opposition au Pape. Faut-il s'en étonner, quand un personnage important de la *Curia*, Mgr Nardi, se plaignait que l'écrit de Manning lui-même eût une « saveur de conciliation » et menaçait de l'attaquer publiquement[2]? Dans la *Revue de Dublin*, les appréciations de Ward, plus atteint cependant que personne par les désaveux de Newman, sont relative-

[1] *Life and Letters of Ambr. Phillipps de Lisle*, t. II, p. 56.
[2] *Life of Manning*, t. II, p. 484, 485.

ment modérées et bienveillantes ; il se défend de vouloir appeler *minimistic* un tel écrit et il ajoute même « avoir rarement lu un ouvrage avec lequel il fût, sur certains points, en plus complète sympathie ». Newman, lors de la publication de sa brochure, avait écrit, sur un ton affectueux, à son ancien disciple, pour le préparer aux réserves qu'il était obligé de faire sur certaines thèses excessives. La réponse de Ward est curieuse et, par certains côtés, touchante. Il remercie son ancien maître des sentiments qu'il lui témoigne, et, tout en maintenant ses thèses, laisse voir, pour la première fois, que son assurance est quelque peu ébranlée :

Je suis de plus en plus convaincu, dit-il, que ma direction était la bonne ; mais je suis aussi de plus en plus convaincu que, de temps en temps, j'ai commis de graves erreurs de jugement, soit dans ce que j'ai dit, soit dans ma façon de le dire. Je puis dire, avec la plus grande sincérité, que la principale cause de ces erreurs m'a toujours paru être ma séparation d'avec vous. Jamais homme n'a été moins fait que moi pour le rôle de premier violon. Vous pouviez suppléer exactement ce qui me manquait, corrigeant les extravagances, les crudités, suggérant des vues opposées, signalant les exagérations de plume, etc. Quand je m'aperçus que vous et moi, comme je le pensai, partions de principes fondamentalement opposés, cette aide inestimable fut perdue pour moi, et je n'ai jamais pu vous remplacer même en partie. Si vous ne riez pas de l'expression, je dirai que je me suis senti moi-même une sorte d'orphelin intellectuel... Excusez cette terrible prolixité d'égotisme. Cela vous montrera au moins combien je suis désireux que vous pensiez moins mal que vous le faites, de mon attitude intellectuelle, et que vos réprimandes soient,

pour cela, moins sévères. Toute la couleur de ma vie a changé, je vous assure, par la perte de votre sympathie. Mais ma gratitude pour le passé demeurera toujours entière[1].

A la fin de sa vie, l'honnête Ward devait compléter sa confession : « Je n'ai maintenant aucun doute, écrira-t-il, que, dans diverses parties de mes écrits, j'ai été, sur un ou deux points, beaucoup trop loin. Cela était dû en partie, je l'admets, à l'échauffement de la polémique ; mais c'était dû encore plus, je crois, à un certain désir passionné de pousser tout de suite jusqu'au bout la logique, que je reconnais hautement être l'un de mes principaux défauts intellectuels[2]. »

Parmi ceux qui en voulaient à Newman d'avoir désavoué certaines exagérations, quelques-uns n'eussent pas été fâchés que Rome s'associât à leur ressentiment. Pie IX, malgré les préventions qu'on avait de longue date éveillées dans son esprit, ne se prêta pas à leur désir. S'il n'adressa pas à l'auteur de la *Lettre au duc de Norfolk* quelqu'un de ces témoignages publics ou privés qu'il accordait volontiers aux défenseurs de l'Eglise, il se défendit du moins, dans une conversation avec le recteur du collège anglais à Rome, d'avoir jamais songé à blâmer l'écrit de Newman, bien qu'il en trouvât certains passages critiquables ; il ajoutait que, d'après ce qui lui revenait, « cet écrit faisait du bien » et qu'il « avait complètement dissipé l'idée

[1] *W.-G. Ward and the catholic Revival*, p. 270 à 274.
[2] *Ibid.*, p. 264.

qu'on s'était faite de l'opposition de son auteur au Pape[1] ». Certes, Newman méritait mieux encore. Mais attendons quelques années, et le Saint-Siège, payant enfin la dette contractée envers l'un de ses plus zélés et plus utiles défenseurs, appellera, par la voix de Léon XIII, Newman à rejoindre, dans le Sacré Collège, Manning que Pie IX y aura fait entrer peu auparavant, et le Pape marquera formellement vouloir ainsi reconnaître les éminents services que l'illustre oratorien avait rendus par ses actes et par ses écrits. En voyant ainsi revêtus de la même pourpre, en dépit de leurs divergences, ces deux grands serviteurs de l'Église, on comprendra mieux comment, dans l'unité de foi, de soumission et de dévouement, l'autorité catholique admet des façons diverses de penser et d'agir, et à quel point sa largeur de vues diffère des étroitesses et de l'exclusivisme de l'esprit de parti.

VIII

Gladstone n'était pas homme à reculer devant les nombreux contradicteurs qu'il s'était attirés. La lutte au contraire l'excitait. En janvier 1875, il blesse encore plus les catholiques en publiant, dans la *Quarterly Review*, sur les « Discours du Pape », un article dont la violence souvent vulgaire n'est ni d'un homme

[1] *Life of Manning*, t. II, p. 486.

d'État, ni même d'un *gentleman*. Traitant ces discours de *hautement incendiaires*, il reproche à Pie IX de trop parler, reproche au moins singulier dans sa bouche. « Aucunes lèvres, dit-il, n'ont laissé tomber du trône papal une telle masse de matières. Depuis vingt-huit ans, il a vécu de la nourriture morale qu'une suite de sycophantes lui sert toujours, si bien que toutes les fibres de sa nature en sont saturées. Ce n'est sans doute pas par politique ; il faut qu'une nécessité de sa nature le pousse à ces harangues incessantes... Il se décharge, de semaine en semaine, de jour en jour, quelquefois à plusieurs reprises dans la journée, de ces matières copieuses et violemment explosibles... » Le polémiste plaisante sur « ce prisonnier qui n'est pas emprisonné », sur ce spolié auquel « la crédulité de millions d'hommes assure des moyens d'existence égaux à ceux de tout riche gentilhomme de Londres ou de Paris ». Il impute à crime au Saint-Père de servir des pensions à trois mille personnes. « Sans doute, dit-il, on compte sur elles pour se montrer au besoin dans toutes les grandes députations, comme les figurants au théâtre. » Quant aux anathèmes pontificaux, il déclare qu'ils « ne peuvent plus inspirer de crainte ni commander de respect ».

Un mois plus tard, nouvelle publication : c'est, sous le titre de *Vaticanism*, une réplique aux contradicteurs de la première brochure. Gladstone y traite, avec une courtoisie marquée, Newman, dont il loue le talent et la loyauté. C'est à Manning surtout qu'il s'attaque. Du reste, tout en maintenant sa thèse sur la prétendue transformation du catholicisme, il confesse, d'un ton

assez maussade, que « l'objet immédiat de son appel a été atteint, en ce que le loyalisme de ses compatriotes catholiques romains, au moins pour la masse, reste manifestement intact et assuré ». Peu après, il réunit ses deux brochures et l'article du *Quarterly* en un volume intitulé : *Rome and the newest fashions in Religion.*

Cette polémique semblait être devenue l'affaire unique de l'ancien ministre. « Je passe mes jours et mes nuits dans le Vatican, écrit-il le 19 décembre 1874 au duc d'Argyll. Voilà déjà deux mois de correspondance incessante et d'autres rudes travaux que m'a donnés le Pape, et il peut y en avoir encore deux autres. Le travail n'est pas plaisant, mais je suis loin de m'en repentir... C'est plein d'un intense intérêt. Chaque poste m'apporte une malle de livres et de lettres... Tout mon temps est pris. Le sujet mérite qu'on se donne cette peine[1]. » Et Church mande à lord Blachford, le 11 janvier 1875 : « Gladstone a déjeuné hier avec nous. Il est encore tout bouillant de sa fureur anti-vaticane... Il correspond avec Döllinger et prend grand intérêt aux perspectives religieuses, et aussi, je pense, aux perspectives politiques de son parti. Il insiste pour que le *Guardian* réserve une place spéciale aux affaires ecclésiastiques d'Allemagne[2]. » Le polémiste se sent soutenu, excité par les approbations bruyantes qu'il rencontre dans la masse de l'opinion protestante.

[1] *Life of Gladstone*, par Morley, t. II, p. 520.
[2] *Life and Letters of Dean Church*, p. 246.

Bismarck, auquel il a pris soin de faire adresser un des premiers exemplaires de sa brochure, lui a répondu par une lettre de remerciements[1]. Il est vrai que d'autre part, du côté catholique, ce succès n'est pas sans lui coûter le brisement de beaucoup d'amitiés : « Aujourd'hui, dit-il, je n'ai plus un ami en Irlande. J'y ai aliéné tous mes amis protestants par le *désétablissement* de leur Église, et, par mes brochures, tous mes amis catholiques, sauf un, qui est un évêque, mais qui, tout en se hasardant à correspondre avec moi, a peur que son nom ne soit connu. A peu d'exceptions près, mes amis catholiques anglais se tiennent éloignés de moi. Même lady Georgiana Fullerton a cessé ses visites accoutumées à cette maison[2]. »

En fin de compte, que résulte-t-il de tout ce tapage? Si échauffée que soit l'opinion anglaise, elle ne se laisse pas entraîner à prendre, contre les catholiques, des mesures vexatoires que personne ne lui demande, Gladstone moins que tout autre. Celui-ci, d'ailleurs, ne tarde pas à bifurquer sur une autre piste. Une année n'est pas passée qu'il s'enflamme sur ce qu'on appelle alors, dans la presse, les « atrocités bulgares » ; au lieu du Pape, c'est le grand Turc contre lequel il fulmine. De tant de déclamations sur le *Vaticanism* et sur la situation politique faite aux catholiques par la proclamation de l'infaillibilité, il ne restera donc bientôt plus rien. L'opinion anglaise s'accoutumera, au contraire,

[1] *Life of Gladstone*, par Morley, t. II, p. 521.
[2] *Life of Manning*, t. II, p. 487.

de jour en jour plus complètement, à voir ces catholiques, autrefois proscrits, ou au moins suspects, prendre leur part de la liberté commune et de la vie sociale. Gladstone lui-même, oublieux de sa grande colère, retrouvera, à leur égard, des sentiments de justice et de générosité qui sont davantage dans sa nature. En 1890, il proposera d'abolir les incompatibilités qui ne permettaient pas à un catholique d'être lord chancelier d'Angleterre ou vice-roi d'Irlande. Et, quelques années plus tard, en 1895, quand la lettre de Léon XIII *Ad Anglos* éveillera l'espoir d'une réconciliation entre l'Église anglicane et l'Église romaine, il proclamera, dans un mémoire public, la nécessité de l'union et rendra hommage « au langage et à la conduite » du « premier évêque de la chrétienté ». « C'est, dira-t-il, une attitude paternelle au sens le plus large du mot, et, bien qu'elle prenne place parmi les derniers souvenirs de ma vie, j'en garderai toujours la précieuse mémoire, avec de tendres sentiments de respect, de gratitude et de haute estime. »

CHAPITRE IV

LES DEUX CARDINAUX

I. Manning cardinal. Son zèle pastoral. Son empressement à concourir, avec les non catholiques, aux œuvres sociales et philanthropiques. Il fonde une Ligue contre l'ivrognerie. Sa participation à la Société métaphysique. Ses rapports avec les hommes d'Etat. Cette attitude modifie l'idée que jusqu'alors on s'était faite de lui. Il n'a cependant rien d'un prélat mondain. — II. Manning tente la création, à Kensington, d'une université catholique. Insuccès complet. Il n'en reste pas moins aussi opposé à la fréquentation des universités nationales. Ce ne sera qu'après sa mort que cette fréquentation sera autorisée. — III. Newman se renferme dans la retraite où l'ont rejeté les suspicions dont il a été l'objet. Il ne publie rien de nouveau, mais réimprime, en les revisant, ses anciens écrits. Son accueil aux visites qu'il reçoit. Ses rapports avec Church. Réception qui lui est faite, à Oxford, par le *Trinity College* qui l'a nommé *fellow* honoraire. Sa tentative auprès de Pusey malade. Comment il explique, dans le plan divin, la non conversion de certaines âmes de bonne foi. Son action dans toutes les conversions qui s'accomplissent. — IV. Mort de Pie IX et élection de Léon XIII. Les catholiques anglais sollicitent l'élévation de Newman au cardinalat. Dispositions favorables du Pape. Comment Newman reçoit cette offre. La nouvelle lui est officiellement annoncée. — V. Gratitude émue de Newman. Satisfaction des catholiques anglais. Nombreuses adresses et réponses de Newman. Cette satisfaction est partagée par les Anglais non catholiques. — VI. Newman se rend à Rome. Accueil du Pape. Discours du nouveau cardinal. Il se voit entravé par des accès de malaria. Il est accueilli, à son retour en Angleterre, par de nouvelles démonstrations.

I

En mars 1875, Manning est appelé à Rome, pour recevoir le chapeau de cardinal. Pie IX entend ainsi

récompenser d'éminents services et associer davantage au gouvernement de l'Église un prélat dont il aime les idées et la personne. A son retour à Londres, tous les catholiques, y compris Newman, s'empressent à féliciter le nouveau prince de l'Église. Les protestants eux-mêmes prennent leur part de l'honneur fait à un homme de leur race : « Je crois, écrit l'un d'eux à Manning, qu'il y a peu d'Anglais, quelles que soient leurs opinions religieuses, qui ne regardent comme un témoignage très flatteur rendu à leur pays, que vous ayez été appelé à occuper une si haute situation[1]. » Newman, qui se souvient de la formidable clameur antipapiste qui, en pareille circonstance, avait accueilli Wiseman, souligne ce contraste, dans sa lettre de félicitation au cardinal[2].

J'ai eu occasion de noter, lors de la promotion de Manning à l'archevêché de Westminster, le zèle habile avec lequel il s'était mis à sa tâche. Dans le nouvel honneur qui lui arrive, il ne voit qu'une raison de se dépenser plus encore. Sans cesse sur la brèche, il multiplie les prédications, les conférences, les articles de revue, ou même les ouvrages plus étendus ; ceux-ci sont presque toujours des écrits de circonstance,

[1] Lettre de sir George Jessel, *Master of the Rolls*. (*Life of Manning*, t. II, p. 543.)

[2] « Pour ce qui regarde le monde protestant, écrit Newman, il est saisissant d'observer le contraste entre les circonstances dans lesquelles s'effectue votre retour, après avoir été investi de cette dignité, et les sentiments qui furent excités en Angleterre, il y a vingt-cinq ans, à l'occasion de l'élévation semblable de votre prédécesseur, le cardinal Wiseman. » (*Life of Manning*, t. II, p. 540.)

comme on pouvait en attendre de qui restait homme d'action, même en faisant œuvre doctrinale. « Je me suis efforcé, disait-il sur la fin de sa vie, de ne me servir de plume et d'encre que comme de moyens pour atteindre une fin. » Il se défendait d'avoir jamais eu la moindre préoccupation littéraire, d'avoir « dépensé son temps à récrire ou à polir ses ouvrages », et il affirmait « s'être simplement servi des mots pour exprimer les pensées qu'il avait dans l'esprit, sans réfléchir à la forme et au style[1] ». Pour arriver plus sûrement au grand public, il ne se fait pas scrupule d'insérer des articles dans les revues non catholiques, ou il adresse des lettres à quelques-uns des principaux journaux politiques. Comme dans le passé, il est surtout occupé de défendre le Saint-Siège. Parfois, cependant, il aborde des sujets de spiritualité ou d'édification tels que la « Mission du Saint-Esprit », ou le Sacré-Cœur. La sollicitude qu'il a témoignée, dès le début de son épiscopat, pour les âmes d'enfants, le porte à combattre le principe de l'école neutre, introduit, en 1870, dans la législation anglaise; sans cesser de développer les écoles confessionnelles, il prend une part influente aux efforts tentés pour susciter contre la loi un mouvement d'opinion, et il sera appelé bientôt, par le gouvernement, à siéger dans la commission royale chargée de faire une enquête sur cette question.

En tout cela, l'archevêque ne faisait que se continuer. Où son action se montre alors avec un caractère

[1] *Life of Manning*, t. II, p. 719.

un peu nouveau, c'est dans la préoccupation plus marquée qu'il a de ne pas se borner aux questions purement religieuses, et dans son empressement à saisir toutes les occasions de s'associer aux entreprises philanthropiques ou économiques qui intéressent ses compatriotes protestants ou non croyants. Il a débuté, en 1871, en acceptant de siéger dans le comité formé à Mansion House, pour venir en aide aux Parisiens après le siège de Paris. Un peu plus tard, on le voit prendre la parole dans des meetings convoqués pour promouvoir la création de nouveaux hôpitaux, ou présider le congrès international des prisons. Il dit, à cette dernière occasion :

Quand je fus appelé à présider ce meeting, je sentis qu'il était de mon devoir d'avoir une attitude aussi neutre que possible. C'est sans doute ma conviction profonde que, dans toutes les circonstances qui imposent à ma conscience un devoir public, je suis tenu de parler aussi ouvertement, d'exprimer aussi explicitement et résolument mes croyances que le requiert mon office; mais, dans toutes les autres occasions, quand je ne suis pas tenu à faire ces déclarations ou à rendre ces témoignages, je désire m'identifier avec la majorité de ceux que j'aime et que je respecte. Hors ce seul sujet, je n'en connais aucun autre, se rapportant à notre bien-être politique, social ou industriel, où il ne soit pas en mon pouvoir de travailler avec la même énergie, avec le même entier dévouement de cœur que tout autre homme en Angleterre.

Par cette conduite, Manning croit servir son Église. Il voit là le moyen de faire sortir les catholiques de l'isolement où les ont réduits plusieurs siècles de pros-

cription et de les aider à reprendre place dans la vie sociale de leur pays. Cela n'allait pas sans effaroucher, autour de lui, des esprits étroits et routiniers. L'archevêque ne se laissait pas détourner de sa voie. Plus tard, revenant sur ce passé, il écrira dans son journal : « J'espère avoir aidé à mettre l'Église catholique en relations plus ouvertes avec le peuple et l'opinion d'Angleterre. Nous sommes maintenant autant connus et reconnus que si la loi, qui, par une véritable absurdité, nous ignore, nous connaissait [1]. » Dans une note écrite pour lui seul et trouvée après sa mort, il se plaint que les catholiques n'aient pas fait, dans cet ordre d'idées, ce qu'ils auraient dû. Il constate que toutes les grandes œuvres de charité, entreprises en Angleterre, — campagne anti-esclavagiste, ligues de tempérance, protection des enfants, des jeunes filles, des employés de boutiques, des ouvriers de chemins de fer, des animaux, etc. — aient été commencées en dehors de l'Église, qu'on y voie partout des anglicans, des dissidents, et presque pas de catholiques ; l'un de ces derniers y a-t-il pris part, il est critiqué, et Manning ajoute, non sans quelque impatience et amertume :

Sûrement nous sommes dans la sacristie. Ce n'est pas que les catholiques refusent de propos délibéré, mais ils ne prennent pas la peine de connaître les choses, ou ils subissent le préjugé : « Peut-il venir quelque chose de bien de Nazareth? » Ou bien encore, ils sont soupçonneux, se

[1] *Life of Manning*, t. II, p. 678.

disant : « Qui sait si ce n'est pas une affaire de prosélytisme? » et, finalement, ils continuent, de vivre à leur aise, sans avoir conscience que Lazare gît à leur porte, tout couvert d'ulcères. Je prie Dieu que, quand un homme meilleur me succédera, il aille de l'avant et voie avec ses propres yeux que ma place ne peut rester vide. S'il fait ainsi, les Anglais le connaîtront et auront confiance en lui ; ils rechercheront sa présence et son concours dans leurs œuvres, avec confiance et bienveillance. Assurément, nous sommes tenus de travailler avec eux dans tout ce qui n'est pas contraire à la foi et à la morale[1].

Entre toutes les œuvres philanthropiques, l'une de celles que Manning avait le plus à cœur, était la lutte contre l'ivrognerie. Témoin attristé et épouvanté des ravages de ce vice, notamment dans la partie irlandaise de son troupeau, il s'était préoccupé, dès son élévation à l'épiscopat, de ranimer la Ligue de tempérance du P. Matthew, qui languissait depuis la mort de son fondateur. Ses efforts aboutirent, en 1872, à la création de la Ligue de la Croix dont les adhérents s'engageaient à s'abstenir totalement des boissons alcooliques, et lui-même, pour l'exemple, prit publiquement cet engagement. Bien que faiblement soutenu, au début, et même plus ou moins ouvertement contrecarré, par une partie de son clergé, l'archevêque se voua avec ardeur à la propagation de la Ligue, haranguant les foules dans les salles les plus profanes et même, au besoin, en plein air. « Mon courage ne faiblit point », écrivait-il à un de ses amis, un jour où une lettre criti-

[1] *Life of Manning*, t. II, p. 781, 782.

quant la Ligue avait paru dans le *Tablet*, « car si nous avons jamais été du côté de Dieu, dans une lutte, c'est dans cette circonstance où nous sacrifions notre liberté chrétienne au salut des âmes. D'autres croient sauver plus d'âmes en usant du droit de boire du vin ; attendons le jugement dernier. Pendant des années, l'on m'a contredit et humilié, et je me dis souvent : Je suis un fou pour l'amour de Dieu... Plaise à Dieu que nous, prêtres catholiques, nous ne nous laissions pas surpasser en renoncement pour le salut des âmes, par des hommes qui ne sont pas dans l'unité de la vérité[1] ! » La Ligue se trouva bientôt compter ses adhérents par milliers. Manning avait emprunté à l'Armée du Salut, dont il était loin de mépriser l'action, quelque chose de sa mise en scène et de son embrigadement quasi militaire. Dès 1874, il inaugurait la grande fête annuelle de la Ligue : les adhérents se réunissaient au *Crystal Palace*, puis formaient, à travers les rues, une immense procession, avec bannières, musiques, rubans distinctifs ; l'archevêque marchait au milieu des ligueurs, protégé contre leur enthousiasme par une troupe de gardes du corps, recrutée à ce dessein, et qui fut bientôt fameuse sous le nom de « garde du cardinal » ; à certains endroits, on s'arrêtait, et le prélat prononçait quelque harangue, frénétiquement acclamée ; et ce n'était pas un contraste banal que celui de cette fine, pâle, maigre, ascétique figure, émergeant d'une mul-

[1] Cité par l'abbé Hemmer, d'après Hutton, *Vie de Manning*, p. 381.

titude de visages d'ouvriers, rudes et colorés. Vainement quelques esprits s'effarouchaient-ils de voir un prince de l'Église se commettre dans ces démonstrations populaires, ces effarouchements lui faisaient l'effet d'une sorte de pharisaïsme, et il s'affermissait, chaque jour davantage, dans sa foi et dans son zèle de *teetotaler*. Agé et malade, il ne consentira pas, même sur les instances du médecin, à prendre une goutte de vin ou d'eau-de-vie. Pour lui, l'important n'était pas de vivre quelques jours de plus, mais, disait-il, « si les pauvres ouvriers de Londres savaient que le vieux cardinal boit un peu de vin, ils se croiraient autorisés à garder l'habitude des liqueurs fortes ». N'allait-il pas jusqu'à dire un jour : « Si je n'avais pas fait le vœu d'abstinence, je n'oserais point paraître devant mon Créateur [1] ? » En 1877, s'étant cru sur le point de mourir, « sa pensée la plus douce avait été qu'il avait sauvé beaucoup de pauvres ivrognes [2] ».

Ce n'était pas seulement sur le terrain de la philanthropie que Manning cherchait les occasions de collaborer avec ses compatriotes de toutes croyances. Il se prêtait, dans l'ordre intellectuel, à des fréquentations qui eussent pu surprendre quelques-uns de ses amis romains. Telle sa longue participation à la « Société métaphysique ». Fondée en 1869, par quelques *theists*, avec la pensée première de lutter contre l'athéisme, cette société avait, pour donner un champ plus large à ses discussions, ouvert ses portes non seulement aux

[1] J. Lemire, *le Cardinal Manning et son action sociale*, p. 84.
[2] *Life of Manning*, t. II, p. 603.

spiritualistes de toute école, mais à leurs adversaires les plus décidés. A côté d'hommes d'État chrétiens, comme Gladstone et lord Selborne, de *clergymen* anglicans de nuances diverses, comme Church, Stanley ou Maurice, d'unitariens, comme Martineau, se trouvaient des sceptiques, comme Pattison ou Grant Duff, des agnostiques, comme Huxley, Tyndall, Morley, des athées déclarés, comme Clifford ; on y comptait cinq catholiques : Manning, Ward, Dalgairns, Mivart et Gasquet. Les réunions mensuelles étaient précédées d'un dîner, puis la discussion s'ouvrait sur un travail imprimé à l'avance, discussion courtoise, mais très libre, et où les négations les plus audacieuses s'étalaient sans ménagement pour les croyances chrétiennes. Manning n'en demeura pas moins fidèle à cette société jusqu'à sa dissolution en 1880, et fit pour elle plusieurs travaux.

L'archevêque n'était pas moins soigneux de ses rapports avec les hommes d'État. Aussi bien avons-nous déjà constaté que, sur ce terrain, par goût et par aptitude, il se sentait à l'aise. Non qu'il se mêlât aux compétitions purement politiques ; il n'intervenait que quand quelque intérêt religieux lui paraissait en jeu, soit au dedans, soit au dehors. Outre l'avantage direct que son Église pouvait recueillir dans telle ou telle question déterminée, il cherchait, d'une façon plus générale, l'occasion d'abaisser la barrière qui, jusqu'alors, avait tenu les catholiques à l'écart de la vie publique, et de faire comprendre qu'eux aussi s'intéressaient aux affaires du pays, qu'ils constituaient une

force avec laquelle gouvernement et partis devaient compter. Ses vieilles relations d'amitié avec Gladstone lui avaient servi pour ce dessein. Quand ces relations furent temporairement altérées par la polémique du *Vaticanism*, il n'éprouva aucune gêne à se mettre en rapports avec Disraeli et avec les autres hommes d'État du parti tory. Ceux-ci goûtèrent sa supériorité et reconnurent qu'il était une puissance. Ainsi, en 1877, fut-il amené à rédiger pour eux, à la demande d'un intermédiaire, une note sur la solution de la question romaine qui fut ensuite communiquée au gouvernement français ; tout en y rappelant que le Pape ne pouvait, de lui-même, rien céder de ses droits, il indiquait qu'une intervention étrangère en vue de restaurer le pouvoir temporel du Saint-Siège était impossible et périlleuse, qu'aucune restauration de ce genre ne pourrait se faire que *mediante populi italici voluntate,* que, de l'Italie seule, une fois délivrée de la crainte d'une intervention, on devait attendre une solution donnant à la fois satisfaction à ce pays et à l'Église. Ces idées étaient beaucoup moins absolues que celles que Manning soutenait naguère sur le pouvoir temporel. Aussi, quand cette note fut connue à Rome, ceux que l'archevêque appelait lui-même « nos *intransigente* » crurent y découvrir une saveur suspecte de *conciliazione* [1]. Comme on le verra plus tard, ce n'était pas le dernier terme de l'évolution qui devait se faire dans les idées de Manning en cette matière.

[1] *Life of Manning*, t. II, p. 522 à 524

Par ce soin de se mêler à la vie sociale, intellectuelle et politique de son pays, Manning modifiait peu à peu l'idée que ses compatriotes protestants s'étaient faite de lui, alors qu'il ne leur apparaissait que comme le champion parfois agressif de causes impopulaires. Un personnage quelque peu différent se faisait jour à leurs yeux, de physionomie plus anglaise, qui gagnait, par son zèle philanthropique, la faveur des foules, faisait figure parmi les intellectuels, et avec lequel comptaient les politiques. On lui savait gré, a dit un protestant, de ce que, « quoiqu'ultramontain dans sa théologie, il parlait et écrivait toujours comme un Anglais sur les sujets non théologiques[1] ». Le comité de l'Athenœum, club où se réunissaient les esprits les plus cultivés d'outre-Manche, l'avait inscrit parmi les membres de ce club ; il y fréquentait volontiers et prenait plaisir à y causer avec des écrivains tels que Ruskin, avec des hommes politiques d'opinions diverses, ou avec quelques anciens compagnons d'université, devenus dignitaires de l'Église établie. A Oxford, on se faisait honneur de son ouvenir; en 1876, à l'inauguration solennelle du nouveau hall de Balliol, le *master* du collège, Jowett, après avoir souhaité la bienvenue aux anciens *Balliolmen* présents, parla des absents, parmi lesquels il désigna trois convertis, Oakeley, Ward et Manning :

S'ils n'ont pu, dit-il, être présents ici en cette circonstance, il nous ont promis leur visite dans l'avenir. Ils ont été séparés de nous, il y a trente ans, par un étrange des-

[1] *Studies in contemporary Biography*, par Brice, p. 258.

tin. Ils ne nous ont pas oubliés, et nous ne les avons pas oubliés non plus. L'un d'eux est devenu le personnage le plus distingué de sa communion dans ce pays. Et pourtant, quand ils avaient quitté l'Église d'Angleterre, ils avaient renoncé à toute perspective mondaine d'avancement, et s'en étaient allés, sans savoir où ils allaient. On raconte du docteur Johnson que, quand on lui parlait du changement de foi de quelqu'un de ses amis, il avait coutume de s'écrier : « Dieu le bénisse ! » Tel est aussi notre sentiment. Il y a, parmi nous, beaucoup d'opinions divergentes, mais il n'y a qu'un seul sentiment : nous avons tous fait nos études à Balliol[1].

Dans les sphères administratives, à *Mansion House* aussi bien que dans les ministères, on s'habituait à considérer que Manning avait sa place marquée dans toute commission où s'étudiait quelque problème social. Sa présence y soulevait parfois une question de protocole, fort imprévue dans l'Angleterre de la Réforme. Fallait-il attribuer au cardinal le rang qui lui appartenait en pays catholique, c'est-à-dire aussitôt après les princes de la maison royale ? La question ne fut pas formellement tranchée; mais, en fait, on parut lui reconnaître, au moins à titre de courtoisie et avec l'assentiment du prince de Galles, la préséance sur les simples évêques anglicans. Quel chemin fait depuis l'époque où la société anglaise ne connaissait le prêtre catholique que pour le frapper d'incapacités politiques et civiles !

Dans un de ses romans, *Endymion*, publié en 1880,

[1] *Life and Letters of B. Jowett*, t. II, p. 102.

Disraeli, devenu en 1876 lord Beaconsfield, faisait d' un des personnages de sa fiction, l'archevêque Nigel Penruddok, ce portrait pour lequel, a-t-on cru généralement, Manning lui avait servi de modèle

Nigel Penruddok avait été un prédicateur célèbre, à l'époque où ses opinions et ses pratiques également exagérées commencèrent d'étonner et de captiver une grande partie du public... Maintenant, il était changé. Le regard dur et inquiet, qui contrastait autrefois avec la beauté extraordinaire de son visage, était devenu tranquille et rayonnant. La maigreur de son corps faisait encore ressortir sa haute taille. Précédemment, il évitait la société; il la recherchait comme archevêque. Sa tenue dans le monde n'attirait pas le regard. Toutes les classes de la société, toutes les confessions religieuses lui portaient un égal intérêt. Elles figuraient à ses yeux une partie de la grande société humaine, dont il semblait considérer avec sympathie les travaux, les efforts, les passions; en réalité, son seul but était de les ramener au bercail, quitté dans une heure de ténèbres et d'égarement. C'est pourquoi on rencontrait partout l'archevêque, jusque dans les sociétés du monde le plus élégant et à des banquets où il ne touchait pas au vin, car il était un souriant ascète. Bien qu'il officiât et prêchât dans toutes les parties de sa capitale, qu'il bâtit des écoles, des églises et des couvents, il trouvait cependant des loisirs pour paraître dans les réunions de charité, visiter les sociétés savantes et envoyer, de loin en loin, une dissertation à la Société royale.

Si Manning recherchait les fréquentations non catholiques qu'il estimait devoir contribuer à relever la situation de son Église en Angleterre, il n'en demeurait pas moins tout le contraire d'un prélat mondain, et, en

cela, quelques touches du portrait peint par l'auteur d'*Endymion* doivent être corrigées. Il s'était fait une loi de vivre d'une vie toute ecclésiastique et s'en expliquait lui-même ainsi, en 1881, dans une note de son journal :

Depuis trente ans, je ne suis, pour ainsi dire, jamais entré dans la vie privée et dans la demeure des Anglais non catholiques. Je ne l'ai fait même que très rarement chez les catholiques. J'ai vécu parmi mes prêtres et mes pauvres. Quand je vais hors de Londres, c'est toujours dans les demeures de mes collègues, ou, si la besogne à faire en quelque endroit l'exige, dans des maisons de prêtres, même pauvres, plutôt que dans des maisons laïques. Je l'ai fait à dessein, parce que si les laïques ont deux parts en moi, les prêtres en ont dix. Il me semblait que c'était mon devoir d'être à mon quartier général et de me garder pour mes prêtres... Je ne doute pas que je n'eusse été plus populaire, si j'avais dîné dehors et si j'étais allé de maison en maison. Mais je suis sûr que j'aurais été moins un pasteur, si peu que je le sois. Nul homme n'a pu avoir été plus exilé et plus séparé de la vie anglaise privée et publique que je ne l'ai été il y a trente ans. J'y suis retourné par des voies éloignées ; mais, si j'ai quelque prise sur le peuple anglais, ce sera seulement dans la mesure où je l'ai acquise en me mêlant à lui dans ses bonnes œuvres[1].

Cette idée lui tenait tant au cœur qu'il y revenait encore, peu avant sa mort :

Je n'ai pas vécu dans la société, mais parmi mes prêtres et pour mon peuple... Si j'étais allé dans le monde, j'eusse fait peu de chose. Mon temps aurait été gâché, mes soirées

[1] *Life of Manning*, t. II, p. 677.

perdues. J'aurais fait plaisir à quelques-uns et j'en aurais offensé beaucoup... Je sais bien que j'ai été impopulaire et que j'ai désappointé bien des gens, mais je crois qu'ils auraient eu moins confiance en moi, et que, dans leurs troubles, ils ne seraient pas venus à moi, comme ils le font. J'ai la conviction que mes prêtres m'auraient senti moins à eux et que mes pauvres m'auraient cru moins leur ami et leur pasteur. Mes seuls contacts avec le monde ont été publics et quand il s'agissait d'œuvres intéressant particulièrement les pauvres et le peuple[1].

II

Si habile que fût Manning, il ne réussissait pas dans toutes ses entreprises. J'ai dit ce qu'il avait fait pour empêcher les jeunes catholiques de fréquenter les universités nationales et pour fermer à Newman lui-même l'accès d'Oxford. Il persistait dans cette attitude, bien qu'elle ne parût guère d'accord avec la préoccupation, maintenant chez lui dominante, de faire sortir les catholiques de leur isolement et de leur faire reprendre place parmi leurs compatriotes. Vainement, à Oxford et à Cambridge, les anciens *tests* avaient-il été supprimés l'un après l'autre et n'était-il plus besoin de faire profession d'anglicanisme, non seulement pour être immatriculé comme *undergraduate*, mais pour être gradé ou *fellow ;* vainement était-il chaque jour plus manifeste que les familles catholiques désiraient que leurs enfants allassent à ces universités, moins encore pour y acqué-

[1] *Life of Manning*, t. II, p. 800, 801.

rir une culture supérieure qui eût pu, à la rigueur, être trouvée ailleurs, que pour y recevoir cette formation générale et y nouer ces relations qui, seules, les faisaient vraiment entrer dans la société anglaise, — Manning se raidissait dans son opposition et obtenait, de Rome, en 1872, la confirmation des interdictions antérieures.

L'archevêque comprenait cependant qu'il ne pouvait s'en tenir à cette attitude négative. Il devait donner satisfaction au besoin que ressentaient les catholiques de procurer un enseignement supérieur à leurs enfants, et montrer que, s'il les empêchait d'aller à Oxford ou à Cambridge, il avait quelque chose à leur offrir en place. Dès l'origine, il avait indiqué que la solution du problème serait la création d'un centre de hautes études, entièrement catholique. Rien de mieux. Mais comment? Pouvait-ce être en reprenant l'idée étrange qu'il avait mise en avant, en 1864, d'établir ce centre à Rome et d'y créer, sous les yeux du Pape, une *Academia* pour les jeunes catholiques des familles riches [1]? Mais pouvait-il sérieusement s'attendre que les Anglais envoyassent leurs enfants recevoir, en Italie, leur dernière formation? Aux objections faites de toutes parts à ce projet, il avait compris que l'établissement à créer devait, avant tout, être en terre anglaise. Il proposa donc, en 1873, à ses collègues de l'épiscopat, de fonder près de lui, dans un quartier de Londres, à Kensington, un collège de hautes études,

[1] *Life of Manning*, t. II, p. 378 à 381.

sorte d'université catholique. Les évêques, toujours dociles à son influence, acceptèrent l'idée; l'argent fut réuni, et, avec une précipitation assez téméraire dans une œuvre de ce genre, les cours commencèrent dès octobre 1874.

Gagner la confiance de familles qui regrettaient Oxford et Cambridge et qui trouvaient de ce côté un terme de comparaison redoutable, était chose malaisée : au moins eût-il été habile de les intéresser à l'institution nouvelle, en les faisant participer à sa direction. Mais Manning entendait que tous les pouvoirs fussent aux mains de l'autorité ecclésiastique, c'est-à-dire en ses mains. S'il consentit, sur la proposition conciliatrice de Mgr Ullathorne, à constituer un Sénat où seraient appelés deux laïques par diocèse, ce Sénat n'exista guère que sur le papier : réuni une première fois, ses velléités d'indépendance effarouchèrent l'archevêque, et il ne fut plus question de le convoquer. Il eût fallu, en outre, mettre à la tête de cette université un homme dont la compétence et le prestige lui eussent assuré le crédit que l'opinion, sans cela, avait peine à lui accorder d'emblée. Cet homme existait, et le premier venu l'aurait désigné : c'était Newman. Mais on ne pouvait espérer que Manning lui fît appel. A défaut de Newman et dans un ordre différent d'influence, le concours des jésuites eût pu aider au succès ; depuis quelque temps, ces religieux, de leur côté, avaient songé à fonder eux-mêmes une école supérieure et disposaient de professeurs distingués; mais, par d'autres raisons, l'archevêque n'avait pas, pour eux, plus de goût que

pour le grand oratorien et il était absolument résolu à les tenir à l'écart. Il crut assurer son autorité directrice en plaçant à la tête de son collège, Mgr Capel, prédicateur à la mode, fort répandu dans la société anglaise, mais sans aucune expérience universitaire ni autorité scientifique.

Les conséquences ne se firent pas attendre. Vainement obtint-on le concours de quelques professeurs de talent, les élèves ne vinrent pas ; au moment le plus prospère, leur nombre ne dépassa pas 44 et descendit bientôt à 12. De l'aveu de Manning lui-même, au point de vue de l'instruction, les résultats étaient médiocres, et, pour comble, le séjour à Londres avait, pour la moralité des étudiants, de tels inconvénients que les catholiques les plus considérables, le duc de Norfolk et lord Petre, déclarèrent à l'archevêque ne pouvoir plus inviter les parents à envoyer là leurs fils. En outre la situation financière se trouva bientôt fort obérée par l'administration incapable et désordonnée de Mgr Capel. Quand on demanda à ce dernier des comptes, il fut hors d'état d'en fournir de réguliers ; force fut de le congédier, et l'archevêque dut payer, de sa bourse, 250.000 francs de dettes grevant l'université, tandis que Mgr Capel faisait, personnellement, pour une école qui lui appartenait en propre, une faillite de 700.000 francs. Vainement Manning tenta-t-il de continuer les cours de Kensington, en les réduisant, il dut, au bout de peu de temps, y renoncer, et, en 1878, il ne resta, de son université, que le souvenir d'un douloureux avortement et, entre l'archevêque et Mgr Capel,

un reliquat de récriminations et de disputes qui devaient se prolonger pendant plusieurs années et ne se terminer que par une sentence du Saint-Siège.

Cet échec ne détermina pas Manning à rien rabattre de son opposition à la fréquentation des universités nationales et à l'établissement à Oxford de la mission catholique désirée par Newman. Jusqu'à sa dernière heure, il devait y persister et imposer sa manière de voir aux autorités religieuses. Après la mort de Pie IX, Newman, devenu cardinal par la volonté réparatrice de Léon XIII, chercha à profiter de ce qu'il n'était plus en suspicion pour obtenir que d'autres fissent à Oxford, auprès de la jeunesse universitaire, l'œuvre d'apostolat et de préservation qui avait été le désir de toute sa vie catholique et que son âge ne lui permettait plus d'entreprendre lui-même. Il écrivit, sur ce sujet, en 1882, à lord Braye, qui l'avait interrogé :

La question capitale du moment est la question d'Oxford... Les *undergraduates* et les *junior fellows* sont comme des brebis sans berger. Ils sont sceptiques et chercheurs, tout à fait ouverts aux influences religieuses. C'est, pour la mission catholique, à Oxford, une occasion à saisir et qui peut ne revenir jamais. Les jésuites ont, parmi eux, des *Oxford-men* et des hommes capables. Je ne doute pas qu'ils ne fassent là grand bien ; mais je suppose qu'ils craignent le déplaisir et la suspicion que toute initiative des leurs susciterait. N'y a-t-il pas de quoi percer le cœur à la pensée qu'une telle occasion pourrait être perdue ? Les libéraux s'étalent triomphants, sans qu'il y ait aucune influence catholique ou religieuse pour les arrêter. Voilà ce que je ressens en ce moment, mais, hélas ! ce n'est

qu'une manifestation, entre beaucoup d'autres différentes, de ce qu'on pourrait appeler le *nihilism* dans le corps catholique et chez ceux qui le gouvernent. Ils défendent d'agir, mais ils ne font ni ne créent rien directement. Je remplirais bien des feuilles de papier, si je continuais sur ce sujet, aussi j'en viens à une autre pensée. Il faut que le Saint-Père soit mis au courant de ce fait et qu'on lui fasse comprendre l'état des choses chez nous ; et, à mon avis, il devrait envoyer ici quelque homme du monde, assez impartial pour prendre les deux faces d'une question, mais pas un homme politique ou un homme ayant à faire quoi que ce soit avec les politiques. Ce personnage visiterait (non pas une visite *visitorial*) toutes les parties de l'Angleterre ; il devrait parler l'anglais ; il resterait en Angleterre tout un été. Maintenant, comment persuader au Pape de faire cela ? par quelque Anglais de situation importante ; s'il y en avait deux, ce serait encore mieux ; ils devraient parler le français et l'italien et rester à Rome, pendant quelques mois. Ce serait le premier pas[1].

Lord Braye lut cette lettre à Léon XIII, mais Manning, qui se rendit à Rome, en 1883, obtint, cette fois encore, le maintien des anciennes interdictions : elles furent renouvelées, en janvier 1885, par une lettre du cardinal Simeoni, préfet de la Propagande, et l'archevêque de Westminster publia, en cette même année, une lettre sur « l'Office de l'Église dans l'enseignement supérieur catholique ». Il y soutenait que les catholiques n'avaient aucun besoin d'aller à Oxford ou à Cambridge, puisqu'ils pouvaient prendre leurs grades

[1] Cette lettre, jusqu'alors inédite, a été publiée dans le *Tablet* du 20 mai 1905.

à l'université de Londres [1], tout en faisant leurs études dans les collèges catholiques. « L'émigration de notre jeunesse dans les universités de l'État, disait-il, est un péril d'incalculable portée pour les catholiques laïques, un obstacle au progrès des études dans nos collèges, un mal pour l'Église catholique en Angleterre. »

Il était donc manifeste qu'aucun changement ne pouvait être attendu, tant que Manning serait là. Mais, aussitôt après sa mort, son successeur, Mgr Vaughan, en dépit de ses opinions personnelles, a été obligé de céder à la pression des catholiques anglais, et, sur son avis, Rome a laissé tomber la défense de fréquenter les universités nationales. Depuis lors, les jeunes catholiques ont pu venir à Oxford ou à Cambridge, sans encourir aucun blâme des autorités ecclésiastiques. On a même jugé qu'il ne convenait pas de créer pour eux un collège ou un *hall* spécial, et qu'il était préférable de les laisser se mêler aux étudiants des divers collèges. On a eu soin, il est vrai, de faire, en même temps, l'œuvre désirée par Newman, de leur constituer un centre de vie et d'enseignement religieux ; ils ont leur chapelain, leurs prédications particulières, leurs exercices de piété, leurs réunions de travail et de discussion. A l'épreuve, les maux redoutés par Manning ne se sont pas produits : la foi des jeunes étudiants catholiques, loin de s'affaiblir au frottement de leurs camarades, s'est

[1] L'université de Londres n'est pas un corps enseignant, mais une commission de trente-six membres chargée de faire subir des examens et de conférer des grades aux jeunes gens qui ont fait leurs études dans d'autres établissements.

plutôt affermie, et l'on espère que, d'une façon générale, la situation sociale des catholiques en sera améliorée. Tels sont d'ailleurs les avantages attendus de cette fréquentation, que les jésuites et les bénédictins envoient leurs jeunes sujets, les premiers à Oxford, les seconds à Cambridge, et que, dans cette dernière université, une maison a été fondée pour recevoir de jeunes prêtres séculiers, désireux d'y prendre leurs grades. Les faits ont donc donné raison à Newman contre Manning, et n'est-ce pas par une sorte de réparation posthume que la *debating society*, fondée par les *undergraduates* catholiques d'Oxford, en vue de se fortifier dans la défense de leur foi, a été appelée *Newman Society ?* Vivant, Newman avait été, par l'effet de déplorables préventions, empêché d'exercer, sur la jeunesse universitaire, cette action tutélaire à laquelle il eût été si heureux de se dévouer; il était juste qu'après sa mort, cette action s'exerçât sous le patronage de son nom [1].

III

Pendant que Manning, devenu cardinal, gagne en importance et en notoriété, la figure de Newman reste dans l'ombre où l'ont rejetée les suspicions dont il était

[1] Les étudiants catholiques à Oxford sont actuellement une centaine. Deux *fellows* résident sont catholiques, l'un à *Balliol college*, l'autre à *New college*. Le *Month* et le *Tablet*, qui donnent ces chiffres, reconnaissent que l'expérience a donné pleinement raison à ceux qui conseillaient de laisser les jeunes catholiques fréquenter les universités nationales. (*Tablet* du 10 mars 1906.)

l'objet. J'ai dit que son admirable réponse à Gladstone ne lui avait pas valu un témoignage de Rome. La *Revue de Dublin*, énumérant les catholiques qui s'étaient distingués dans les lettres, omettait son nom. Newman ne cherche pas à réagir contre cette disgrâce et cet effacement. Il se renferme dans la retraite où on le relègue, heureux, par certains côtés, de n'être plus mêlé aux agitations de la vie militante. Plus que jamais, d'ailleurs, sa pensée est tournée vers les choses invisibles et occupée de Dieu. La redoutable perspective de la mort et du jugement, qu'il a toujours eue présente à l'esprit, s'impose à lui davantage à mesure qu'il avance en âge. Le 21 février 1875, à l'occasion de son soixante-quatorzième anniversaire, il écrit :

Un jour de naissance est, à mon âge, un jour triste, ou plutôt je devrais dire que c'est un jour solennel. Si je l'appelle triste, c'est quand il me rappelle le nombre des amis qui s'en sont allés avant moi... Je crois que ce qui m'abat, c'est la pensée redoutable que là où sont mes amis morts, je dois être aussi, qu'ils peuvent se réjouir et se réjouissent en effet de ce que leur épreuve et leur jugement sont passés, tandis que j'ai encore à les subir. L'idée d'un jugement est le premier principe de la religion et est renfermée dans le sentiment même de la conscience. A mesure que la vie avance, cette idée devient plus dominante... Plus on a reçu, plus on aura à répondre. Nous ne pouvons que nous abandonner à la miséricorde de Dieu, dont la vie de chaque homme est une longue expérience[1].

[1] *Letters and Correspondence of Newman*, t. II, p. 481.

Newman s'est à ce point retiré de la vie active qu'il ne fait paraître désormais aucune œuvre nouvelle. Lors de la publication de sa *Grammar of Assent*, en 1870, il en a parlé comme de son dernier grand ouvrage, arguant de ce qu'à son âge il serait imprudent de recommencer quelque chose de semblable[1]. De même, cinq ans plus tard, au cours de sa *Lettre au duc de Norfolk*, il a déclaré, à deux reprises, que ce serait son dernier écrit de polémique. Il n'est pas jusqu'à sa muse qui ne soit devenue muette, depuis le *Songe de Gerontius*. Tout au plus, suivant le penchant naturel des vieillards à se reporter vers le passé, poursuit-il la réimpression de ses anciennes œuvres, antérieures à sa conversion, réimpression qui a été commencée en 1868 et qui doit se continuer jusqu'en 1881. Il explique lui-même ainsi, dans une de ses préfaces, pourquoi et comment il fait ce travail :

Il va de soi que ces volumes doivent contenir diverses assertions que je suis fâché d'avoir émises, et que je ne reproduis pas aujourd'hui sans regret. Volontiers je les effacerais, mais cela ne peut être ; et j'ai seulement l'alternative de les publier de nouveau, avec ce que je crois être une réfutation, ou de les laisser sans réponse, au risque qu'elles soient publiées par d'autres dans l'avenir. J'ai choisi de les republier moi-même, et peut-être serait-ce un manque de foi dans la Vérité ou priserais-je trop haut mes propres pouvoirs de controversiste, si je craignais que mes explications présentes, à l'appui de la reli-

[1] *Letters and Correspondence of Newman*, t. II, p. 480.

gion catholique, ne fussent moins probantes que les critiques que j'avais autrefois dirigées contre elle. Comme je le disais en 1871, dans l'Avertissement à mes Essais, l'auteur ne peut détruire ce qu'il a une fois livré à l'impression : *Littera scripta manet*. Il peut le supprimer pour un temps ; mais, tôt ou tard, le pouvoir en vertu duquel il en dispose, cessera. Et alors, si cela est de nature à profiter à la cause qu'il avait l'intention de servir au moment de la première publication, ce sera réimprimé, en dépit de ses désaveux ultérieurs. Pour prévenir qu'un tel usage puisse en être fait après sa mort, la seule voie qui lui soit ouverte pendant sa vie, est de montrer pourquoi il a cessé d'approuver ce qu'il avait dit[1].

Spectacle intéressant et émouvant que cette sorte de colloque entre Newman catholique et Newman tractarien, le premier revisant et corrigeant le second. Pour tels de ses ouvrages, par exemple pour les deux volumes intitulés *Via media*, qui renferment des écrits de controverse datant de 1830 à 1841, cette correction est assez laborieuse. Dans d'autres, notamment dans presque tous les volumes de sermons, Newman constate, au contraire, avec une joyeuse surprise, qu'il ne se trouve aucune « erreur bien sérieuse[2] ».

Dans la retraite où il se renferme, Newman reçoit de nombreuses visites, amis anciens et nouveaux, inconnus dont la conscience troublée cherche une direction. Plusieurs même de ceux qui ne l'ont jamais vu et qui religieusement semblent le plus éloi-

[1] Préface de la *Via Media*, publiée en 1877.
[2] Préface de la 3e édition des *University Sermons*.

gnés, sentent une sorte d'attrait mystérieux qui leur fait désirer de l'approcher. « Je vous envie l'occasion que vous avez de voir et d'entendre Newman, écrit George Elliot à une de ses amies, et j'aimerais à faire une expédition à Birmingham, à cette seule intention [1]. » Il est d'un abord facile pour tous ceux qui ont besoin de lui. Il ne fait exception que pour les curiosités banales, et alors il se montre ferme, distant, d'une réserve plus démontante que ne le serait une rude rebuffade. Il a une façon froidement ironique de décourager les questions indiscrètes. « N'y a-t-il pas de sérieuses complications à Rome ? » lui dit, un jour, un membre du Parlement, désireux de surprendre son sentiment sur quelque péripétie de la question romaine. « Oui, et aussi en Chine », répond Newman du ton le plus tranquille [2]. En dehors de ces cas, son accueil est plein de cette bonne grâce qui avait séduit autrefois les habitués du *common room* d'Oriel. Ses adversaires eux-mêmes, quand ils ont occasion de venir le voir, sont bien reçus, et les plus prévenus ne sont pas les moins charmés ; l'un d'eux déclare, en sortant, « avoir passé, en sa compagnie, l'une des heures les plus délicieuses de sa vie [3] ». C'est que, s'il est, sur le moment, sensible aux blessures, et s'il a quelquefois, sous le coup de certaines attaques, riposté avec une maîtrise vengeresse, — telle cette réponse aux outrageantes accusations de Kingsley, qui est devenu l'*Apologia*, —

[1] *Cardinal Newman*, par Wilfrid Meynell, p. 77.
[2] *Ibid.*, p. 75.
[3] *Cardinal Newman*, par Jennings, p. 138.

rien ne lui est plus étranger que les longs ressentiments. Quand, en janvier 1875, il apprend la mort de ce même Kingsley, il écrit au Rév. Cope :

La mort si prématurée de M. Kingsley m'a fait de la peine. Je n'ai jamais, même au premier moment, ressenti de colère contre lui... Encore moins pourrais-je éprouver aucun ressentiment contre lui, depuis que, dans les desseins pleins de bonté de la Providence, il a été accidentellement l'instrument par lequel l'occasion m'a été offerte de justifier mon caractère et ma conduite. J'appris aussi, il y a quelques années, d'un de mes amis qui s'était trouvé par hasard dans la cathédrale de Chester, pendant un sermon de M. Kingsley, que celui-ci avait parlé de moi avec bienveillance, et j'ai été heureux de voir dernièrement qu'autant qu'il m'a semblé, il était, dans ses vues générales, plus près des idées catholiques. J'ai toujours espéré que j'aurais la chance de le rencontrer, assuré qu'il n'y aurait eu, de ma part, aucun embarras, et j'ai dit la messe pour son âme, aussitôt que j'ai su sa mort[1].

Parmi les visiteurs bien venus à Egbaston, sont quelques-uns des anciens amis anglicans avec lesquels, après une interruption plus ou moins longue, Newman est rentré en relations. C'est l'occasion de conversations cordiales où, des deux parts, l'on se laisse aller à revivre le passé. Le plus cher de tous ces visiteurs est Church, devenu, depuis 1871, doyen de Saint-Paul. Parfois, lorsqu'il doit aller à Londres, Newman se plait à descendre chez le *dean* et y demeure quelques jours, heureux de l'affection qu'on lui témoigne, charmant

[1] *Fifty years of catholic life and progress*, par Fitzgerald, t. II, p. 260.

tout le monde par sa bonne grâce et par son enjouement. Quelques années plus tard, Church écrit, à la suite d'une de ces visites : « Nous avons possédé Newman trois jours. Il a été si brillant, si bon, si affectueux ; très vieux et bientôt fatigué, mais promptement remis par un court repos, et plaisantant sur son veil âge... Il prenait intérêt à tout ce qui se passait autour de lui, en usant de réserve et de réticence quand il convenait. Mais le vieux sourire et l'étincelle du regard sont encore là, et tout cela semblait appartenir aux anciens jours[1]. » La tendresse reconnaissante et admirative de Church pour cet ancien maître qu'il n'avait pas cependant suivi, avait un caractère unique. Il la faisait partager aux siens, et le grand converti était, dans cette famille d'un haut dignitaire anglican, l'objet d'une sorte de culte. « Parmi ceux qui entouraient le *dean*, a écrit la digne fille et la biographe de Church, il fut toujours admis que *Newman* était un nom à part, le symbole d'une dette trop grande et d'une amitié trop intime et trop complexe pour qu'on pût en parler à la légère, ou la mesurer aux communes mesures de louange ou de blâme. Quand l'accord n'était pas possible, le *dean* se permettait rarement une critique, sauf celle qui était impliquée dans le silence[2]. »

[1] *Life and Letters of Dean Church*, p. 321.

[2] *Ibid.*, p. 345. — Une autre fille du Dean Church, mariée à un haut dignitaire de l'Eglise anglicane, a conservé pieusement, dans un écrin fermé à clef, comme dans une sorte de reliquaire, un livre que lui avait donné Newman et les lettres qu'il lui avait écrites.

Ces courts séjours au doyenné de Saint-Paul étaient, pour des *clergymen* anglicans d'une génération plus récente, l'occasion d'approcher, non sans une curiosité émue, l'homme dont le passé occupait leur imagination et avait souvent influé sur leurs idées. Au sortir d'une rencontre de ce genre, Liddon écrivait à l'un de ses amis :

Lundi, je me suis rencontré à dîner avec Newman; c'était pour la première fois dans ma vie. Il me semblait que je venais en contact, d'une manière concrète, avec la *fons et origo* tout au moins de la plupart des grandes forces morales que nous avons le mieux connues. Lui, d'ordinaire, fut simple, très intéressant, soigneusement *incontroversial* sans éviter les sujets qui auraient pu fournir matière à controverse. Il avait les manières du docteur, avec des silences significatifs, aussi bien que quelques autres traits caractéristiques; il tenait ses mains exactement comme le cher Keble avait coutume de le faire, sur ses genoux, serrées ensemble, tout en causant, comme si l'une ou l'autre pouvait s'échapper. Il était évidemment au courant de tout ce qui se passe parmi nous[1].

Ce n'est pas seulement dans l'intimité de réunions privées que Newman se retrouve en contact amical avec des anglicans. Ceux-ci, oubliant le ressentiment qu'ils ont d'abord témoigné contre le défectionnaire, n'hésitent plus à lui rendre des hommages publics qu'il ne leur déplaît pas, sans doute, de faire contraster avec la réserve maussade et défiante de certains catholiques. En 1877, Newman est nommé *fellow* honoraire

[1] *Life and Letters of Liddon*, p. 170.

par le *Trinity College* d'Oxford, où il avait commencé ses études universitaires. Ce lui est une occasion de faire, en février 1878, une visite à cet Oxford dont il lui a été si douloureux de s'éloigner, en 1846, à la suite de sa conversion. On se rappelle que, dans l'*Apologia*, après avoir raconté ce départ, il ajoutait cette simple phrase, dans laquelle on surprend comme un gémissement contenu : « Depuis, je n'ai jamais revu Oxford, si ce n'est quand ses tours m'apparaissent au loin, du chemin de fer. » Il ne paraît pas qu'il y soit retourné dans les années qui suivirent la publication de l'*Apologia*. Tout au plus entrevoit-on qu'en 1868 il ait fait secrètement un pèlerinage à Littlemore[1] : le vieux clerc de la paroisse, apercevant, un jour, de grand matin, un homme qui inclinait la tête, en pleurant, sur le seuil de l'église, fut tout ému de reconnaître en lui son ancien *vicar*[2]. En 1878, c'est à visage découvert que Newman revient à Oxford ; il y est l'hôte du président de *Trinity*, dîne, revêtu de ses insignes universitaires, à la table commune, superbement décorée en son honneur. Fêté, acclamé par tous, il est accompagné jusqu'à l'église catholique, par une foule avide de réentendre la parole qui avait autrefois charmé et rémué Oxford. Il profite de son séjour, pour visiter *Keble College*, fondé en mémoire de son ancien ami, et va voir, à *Christ Church*, Pusey avec lequel il a un long entretien. Ce devait être leur dernière rencontre.

[1] *Letters and Correspondence of Newman*, t. II, p. 489.

[2] Ce fait a été rapporté par des journaux, lors de la mort de ce clerc. (Cf. notamment le *Daily Chronicle* du 8 juillet 1899.)

Si doux qu'il soit à Newman de voir revivre ainsi ses vieilles amitiés, il doit parfois sentir douloureusement le point où, entre lui et ses compagnons d'autrefois, la communion ne peut plus être complète. Peu après sa visite à Oxford, il apprend que Pusey est gravement malade et en danger de mort; il en est fort troublé; depuis longtemps, il a renoncé à l'espoir d'amener son ami au catholicisme[1]; néanmoins, il croit de son devoir de tenter à tout risque une démarche, et il adresse à Liddon, qui l'a informé de cette maladie, cette lettre touchante :

La lettre qu'avec tant de bonté vous m'avez envoyée, m'a de fait beaucoup troublé. Je crains que Pusey n'en ait pas pour longtemps, et je suis troublé, d'abord à cause de cette nouvelle, ensuite à cause du devoir qui m'incombe devant cette éventualité.

Je sais que vous croirez à l'honnêteté et à la simplicité de mon dessein, comme je ferais moi-même pour vous.

Si son état le permet, je désirerais tant dire à mon très cher Pusey, que j'ai aimé et admiré depuis plus de cinquante ans, que l'Église catholique romaine le revendique solennellement comme son enfant, et lui demander, en présence de Dieu, s'il ne reconnaît pas son droit à agir ainsi... Ne ferait-il qu'un aveu de sa confiance dans l'Église anglicane, comme partie de l'Église catholique, au moins pourrais-je y gagner cette consolation qu'il est mort en simple bonne foi.

Je ne puis le laisser mourir, si telle est la volonté de Dieu, en gardant sur moi la responsabilité de l'appel à lui

[1] J'ai déjà eu occasion d'indiquer les raisons pour lesquelles Pusey était, par nature, réfractaire à un changement de ce genre. (*La Renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle*, 2e partie, p. 15.)

faire. Et, puisque je ne puis le faire moi-même, je dois jeter cette responsabilité sur quelqu'un qui lui soit proche comme vous êtes. C'est ce que je fais.

Oh! quel monde est celui-ci, et combien perçants sont ses chagrins!

Liddon répond, dès le lendemain, à Newman que Pusey va mieux; après quelques détails sur l'état du malade, il continue ainsi : « Je lui ai dit que vous vous étiez informé de lui et il a exprimé le désir que je vous écrivisse un message affectueux, *a loving message*. Mais je ne lui en ai pas dit davantage sur le contenu de votre lettre. Il n'a pas l'ombre d'un doute sur l'entière consistance de sa position vis-à-vis de la volonté révélée de Dieu. » Puis, après avoir rappelé différents faits à l'appui de cette assertion, Liddon ajoute :

Je ne mentionne ces choses, comme vous le croirez, que pour vous montrer combien son esprit est en repos sur la question principale, bien qu'il soit très vivement sensible aux maux qui résultent du langage et des actes des autorités vivantes dans l'Église d'Angleterre. Quand le Symbole d'Athanase a été attaqué, il y a quatre ans, il avait pris la résolution, au cas où ce symbole serait écarté, de résigner ses fonctions ; mais, autant que j'ai pu le savoir, il n'avait pas songé à une sécession. Dans ces derniers temps, il a toujours parlé comme si la définition de l'Immaculée-Conception et le concile du Vatican avaient rendu toute démarche de ce genre *impossible*. Vous me pardonnerez, j'en suis sûr, de vous écrire cela en termes aussi explicites; mais vous direz vous-même, je pense, que ses claires et fortes convictions ne lui permettaient pas d'être autre chose qu'un *english churchman*. Cependant le sentiment très vif qu'il avait des

vérités fondamentales qui lient en un seul tout le corps entier du Christ, le faisaient toujours parler de Rome en termes tendres et respectueux et sans les aspérités habituelles des controversistes anglicans[1].

Pusey devait se remettre de cette maladie. La mort ne l'enlèvera que quatre années plus tard, toujours aussi attaché à son Église.

Cette persistance de Pusey et d'autres chères âmes à demeurer dans le schisme n'était pas seulement, pour Newman, une épreuve dont souffrait son amitié ; elle le faisait s'interroger sur le mystère des desseins providentiels. Il s'en explique, vers cette époque, dans une lettre adressée à un homme qui avait dû subir plus ou moins l'influence de Pusey[2]. Partant de cette idée qu' « une grande œuvre divine s'accomplit dans l'Église anglicane », et de ce fait que cette « œuvre divine » ne paraît, jusqu'à présent, aboutir ni à une réunion de cette Église à l'Église véritable, ni à la conversion individuelle de certains hommes pourtant excellents et sincères, il reconnaît qu'une question se pose : « Quel a donc été le but de cette œuvre, dans le plan divin ? » Car, dit-il, « une œuvre divine ne peut faillir ». Et alors il ajoute :

Je reconnais l'élévation de l'esprit religieux et l'excellence de tels hommes que vous nommez. Loin de moi d'affirmer qu'ils aient sciemment fermé leurs yeux à la lumière

[1] *Life of Pusey*, t. IV, p. 307, 308.

[2] Cette lettre, jusqu'ici inédite, vient d'être publiée par M. W.-S. Lilly, dans un article de la *Dublin Review*, intitulé : *Anglicanism old and new*. (Livraison de janvier 1906.)

qui les eût conduits au sein de l'Église catholique, et qu'ils aient, en conséquence, forfait à la grâce du ciel. Nous devons nous examiner individuellement nous-mêmes, et non juger les autres. Souvenez-vous qu'il y a une élection de grâce. Quelques-uns, non pas tous, sont élus pour les privilèges et les bénédictions du royaume céleste. Nous serons tous jugés selon les occasions qui nous auront été offertes. La question est de savoir si, vous et moi, nous sommes appelés, et non pas de savoir pourquoi les autres ne le sont pas. Vous demandez si le fait que certains hommes bons sont satisfaits de ce qu'ils ont dans l'Église d'Angleterre, n'est pas une preuve que cette Église est une partie de l'Église catholique? Puisque leurs vertus et leurs diverses excellences doivent venir de Dieu, est-ce que leur enseignement ne vient pas aussi de Dieu? N'ont-ils pas été élevés pour empêcher, par leur forte protestation, comme ils l'ont fait pour vous, les âmes d'aller à Rome? Cela vous semble, mais sûrement nous pouvons supposer une autre raison à la conduite de Dieu envers eux. Ils sont maintenus où ils sont, sans plus de lumière qu'ils n'en ont, étant de bonne foi anglicans, afin de préparer graduellement leurs auditeurs et leurs lecteurs, en plus grand nombre qu'autrement il n'eût été possible, pour la foi vraie et parfaite, et afin de les conduire, en temps opportun, dans l'Église catholique. Autrement, le nouveau vin eût souffert dans les vieilles outres. Et, s'ils eussent eux-mêmes senti qu'il était de leur devoir de devenir tous catholiques en une fois, l'œuvre de conversion aurait du même coup pris fin; il y aurait eu une réaction. Eux, au contraire, comme saint Jean-Baptiste, font droite la voie du Christ[1].

[1] Cet essai d'interprétation du « plan divin » est conforme à celui que j'avais moi-même timidement proposé. (Voy. Introduction de la Première partie de la *Renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle*, p. LI à LIII.)

A défaut de Pusey, du reste, nombreuses sont les âmes qui, par Newman, viennent au catholicisme. On a pu trouver autrefois qu'il ne sortait pas assez de lui-même et qu'il se renfermait trop dans sa contemplation du monde invisible. Ce n'était pas égoïsme, mais une sorte de défiance de soi et des autres, effet plus ou moins conscient de l'incertitude où, dans les dernières années de sa période anglicane, il avait été sur ses propres convictions religieuses. Une fois catholique, sa sollicitude apostolique va toujours s'échauffant, s'élargissant, s'enhardissant. Sans doute, il n'est pas dans son rôle, pas plus qu'il n'eût été dans son caractère, de s'en aller par le monde à la recherche des âmes troublées; il lui suffit d'attendre et de recevoir, les bras et le cœur ouverts, celles que, de toutes parts, un attrait mystérieux conduit vers lui; et alors, avec quelle bonté délicate et efficace il s'occupe d'elles, leur faisant sentir cette autorité mêlée de séduction qu'il avait toujours possédée à un degré extraordinaire! Beaucoup, qui ne peuvent ou n'osent venir le trouver en son couvent, lui écrivent. Les lettres lui arrivent nombreuses chaque jour ; il y répond. Souhaitons qu'une main respectueuse et discrète soit autorisée un jour à puiser dans le vaste trésor de cette correspondance, pour en faire bénéficier le public chrétien.

Ceux mêmes qui n'ont avec Newman aucun rapport direct, n'échappent pas cependant à son action. Celle-ci s'exerce, en dépit du silence et de l'inaction où il semble réduit, par ses anciens écrits que chaque génération nouvelle lit à son tour, par les idées qu'il a

comme semées dans le monde religieux et qui y germent de toutes parts, par l'exemple de sa vie, par le prestige de son nom et du fameux drame moral dont il a été le héros, par l'obscurité même qui maintenant l'enveloppe dans sa retraite et où il paraît encore grandi. Ce n'est plus, comme à d'autres époques de son existence, par exemple lors de la campagne des *Tracts*, une impulsion puissante, une violente secousse qu'il imprime aux esprits ; c'est quelque chose de beaucoup moins visible et retentissant, de plus mystérieux, de plus subtil, mais agissant d'une façon continue et pénétrante. On dirait qu'entre lui et les âmes en travail, s'établit, souvent à son insu, comme un colloque silencieux, que rien ne trahit au dehors, mais où s'applique vraiment la devise qu'il doit plus tard inscrire dans ses armes de cardinal : *Cor ad cor loquitur.*

Aussi, presque pas une conversion au catholicisme, durant sa longue retraite à Egbaston, où l'on ne découvre son influence. Quand lord Ripon vient, en septembre 1874, demander à l'Oratoire de Londres d'être reçu dans l'Église catholique, il attribue aux écrits de Newman cette conversion qui a fait alors tant de bruit dans la haute société d'Angleterre et qui a tout particulièrement ému son ami politique, M. Gladstone. Un *clergyman* qui fit son abjuration quelques années plus tard, le Rév. Chapman, racontant les prodromes de sa conversion, a écrit : « Je lus continuellement Newman, et je ne le quittais jamais sans me sentir ébranlé. Son *Apologia* m'avait, à elle seule, influencé à un degré

que je ne puis déterminer. Je fus, une fois, sur le point de l'aller voir, mais, au dernier moment, le courage me manqua. Je sentais bien qu'aller le trouver et lui exposer mes difficultés, c'était probablement m'acheminer vers ma fin, et je n'y étais pas préparé[1]... » Un autre converti raconte comment, bien qu'ayant peu lu les ouvrages de Newman, la pensée qu'un tel homme s'était fait catholique, produisait dans son esprit un malaise, un trouble qui l'obsédaient comme un « fantôme » et que les explications de ses conseillers anglicans ne parvenaient pas à dissiper[2]. On pourrait multiplier les témoignages de ce genre; bornons-nous à citer encore celui de M. Kegan Paul, l'un des principaux éditeurs de Londres, qui, après avoir traversé le *Puseyism*, le latudinarisme du *Broad Church* et le positivisme, est arrivé, après une crise prolongée, au catholicisme. Lui aussi, il attribue sa conversion à Newman, non qu'il l'eût fréquenté personnellement, mais les écrits du grand oratorien, qu'il lisait assidûment et qu'il connaissait, disait-il, comme sa Bible, avaient eu sur lui une grande influence, à la fois intellectuelle et morale. « Newman, raconte-t-il, étudié jour par jour, pénétra dans mon âme et la changea. » Le travail fut long, et ce ne fut qu'au lendemain de la mort de Newman que Kegan Paul se décida à faire le dernier pas. « La seule goutte amère dans une pleine coupe de joie, écrit-il à ce propos, fut que Newman ne put

[1] *L'Ame anglicane*, par M. Chapman, traduit par le P. Ragey, p. 277.

[2] *The City of Peace by those who have entered it*, p. 135.

savoir tout ce qu'il avait fait pour moi, que c'était sa main qui m'avait attiré, quand je cherchais l'arche flottant sur les mers orageuses du monde. Mais, peu de jours après, comme je m'agenouillais auprès de son cercueil à Egbaston, je sentis qu'en vérité il savait et qu'il était en une terre où il n'y avait besoin de lui rien dire, car il voyait toutes choses dans le cœur de Dieu [1]. » M. Kegan Paul est d'ailleurs convaincu que son cas a été celui de beaucoup d'autres. « Parce que, dit-il, les ouvrages de Newman ont été toujours sous les yeux du public, et parce que sa sainte vie a été connue, il a continué, même dans sa retraite, à exercer une influence extraordinaire sur les hommes... Aucune conversion intellectuelle, en Angleterre ou en Amérique, n'a eu lieu, pendant les vingt années de sa retraite, à laquelle il n'ait eu part, et, quand les convertis voletaient comme des colombes aux fenêtres, c'était sa main qui leur ouvrait [2]. »

IV

Si sereine et si noble figure que fît Newman vieilli dans sa retraite d'Egbaston, si efficace et si salutaire que demeurât son influence sur les âmes, l'historien ne se console pas de cette disgrâce persistante; il lui est douloureux de voir ainsi traiter l'homme qui avait tant

[1] *Memories*, par Kegan Paul, p. 364 à 376. — *Confessio Viatoris*, par le même, dans le *Month* d'août 1891.

[2] Article publié dans la *New Review*, peu après la mort de Newman.

fait pour l'Église et lui avait tant sacrifié ; il déplore la déperdition de forces qui en résultait pour le catholicisme et le parti qu'en pouvaient tirer les protestants. Plus que jamais la parole de l'adresse signée par les catholiques anglais en 1867, apparaissait vraie : « Tout coup qui touche Newman, inflige une blessure à l'Église catholique en Angleterre. » Mais, grâces à Dieu, si longue qu'ait été cette disgrâce, elle devait avoir une fin. L'heure de la réparation allait sonner.

A la fin de 1877, Manning, en route pour l'Italie, était arrêté à Paris par une indisposition et s'apprêtait à revenir en Angleterre, quand il reçut, du Vatican, des nouvelles alarmantes sur la santé de Pie IX. Aussitôt, sans plus s'occuper de sa propre santé, il se dirigea, par les voies rapides, vers Rome où il arriva le 22 décembre. Accueilli par le Pape avec sa tendresse accoutumée, admis à le voir plusieurs fois par semaine, il assista aux péripéties et aux progrès de la maladie. Le 7 février, un message l'avertit que la fin approchait ; il accourut, trouva le Saint-Père sans mouvement, s'agenouilla près de son lit, en baisant sa main. Le moribond le reconnut et murmura : *Addio carissimo!* Peu après, Pie IX n'était plus.

On sait avec quelle rapidité procéda le conclave qui aboutit, le 20 février 1878, à la nomination de Léon XIII. Dans les conversations préliminaires où certains membres du Sacré-Collège avaient passé en revue les candidats possibles à la tiare, le cardinal Bilio, auquel on attribuait la rédaction du *Syllabus*, avait prononcé le nom de l'archevêque de Westminster.

L'idée n'eut pas de suite, d'autant que Manning, tout le premier, l'écarta, en indiquant que le choix d'un pape étranger risquerait d'aliéner l'Italie[1].

A peine le nouveau pontife eut-il commencé de parler et d'agir que le monde catholique eut le sentiment qu'un changement s'était opéré, non certes dans ce qui tenait aux parties immuables de la doctrine, mais dans ce que la politique ecclésiastique a de contingent; il parut qu'un esprit nouveau pénétrait au Vatican et que ce qui eût été impossible avec Pie IX, ne l'était plus avec son successeur. Les catholiques anglais en conclurent qu'ils devaient tenter quelque chose en faveur de Newman. Ils déploraient, depuis longtemps, la suspicion dans laquelle était tenu leur plus illustre représentant, mais ils avaient renoncé à rien obtenir d'un pontife qu'ils savaient irrémédiablement prévenu par les rapports qui lui avaient été faits. L'esprit qui semblait animer le nouveau Pape, ne permettait-il pas d'espérer de lui un acte qui effaçât et rachetât en quelque sorte la longue erreur du passé? L'idée se répandit tout de suite que la façon la plus incontestable et la plus éclatante d'accomplir cette réparation serait d'élever Newman au cardinalat. Seulement, comment suggérer cette idée à Rome? Il n'était pas d'usage que les laïques intervinssent en semblable matière. On résolut de prendre la voie la plus droite, et ce fut à Manning lui-même que les deux catholiques les plus considérables d'Angleterre, le duc de Norfolk et le marquis de

[1] *Life of Manning*, t. II, p. 550-551.

Ripon, vinrent, au nom de leurs coreligionnaires, exposer les raisons qui leur faisaient désirer de voir Newman revêtu de la pourpre. Au dire de son biographe, l'archevêque, après avoir reçu cette communication, baissa la tête et resta quelques moments silencieux[1]. Il ne pouvait se dissimuler que cette démarche contenait une protestation implicite contre un passé dont il était responsable ; mais ne témoignait-elle pas aussi d'une loyale déférence pour son autorité et d'une confiance honorable dans sa largeur d'esprit et dans sa générosité? Il prit vite et complètement son parti d'une situation nouvelle et s'offrit à transmettre lui-même au cardinal Nina le désir et les raisons qui venaient de lui être exposés. Quelques jours après, en effet, il faisait part à ses nobles visiteurs de la lettre où il avait résumé, sans rien voiler ni affaiblir, tout ce qu'ils lui avaient dit; après avoir rappelé les services rendus par Newman, cette lettre ajoutait :

La vénération inspirée par ses dons intellectuels, par sa science, par sa vie de piété singulière et d'intégrité, est presque aussi profondément ressentie par la population non catholique de cette contrée que par les membres de l'Église catholique. Dans le réveil de la foi catholique en Angleterre, aucun nom n'occupera, dans l'histoire, une place aussi éminente. Cependant, il n'a reçu, depuis trente ans, aucune marque de la confiance du Saint-Siège. Et cet oubli apparent de ses grands mérites a été remarqué à la fois parmi les catholiques et parmi les non-catholiques, comme impliquant une division entre les fidèles et quelque

[1] *Life of Manning*, t. II, p. 555.

méfiance inexpliquée à l'égard du docteur Newman. Non seulement il est très désirable que cela soit corrigé, mais il est équitable que le docteur Newman soit déchargé de toute suspicion injuste.

L'archevêque indiquait ensuite comment l'élévation au cardinalat avait paru la meilleure manière d'obtenir ce résultat. « J'ai regardé comme un devoir, disait-il en terminant, devoir qui m'est très agréable, de transmettre à Votre Eminence cette expression des désirs des catholiques laïques distingués au nom desquels j'écris et de ceux qu'ils représentent [1]. » Manning ne pouvait s'acquitter plus complètement et plus noblement de la mission dont il s'était chargé. Sa lettre devait être confiée au cardinal Howard qui était sur le point de rentrer à Rome. Par suite de quelles circonstances regrettables, cette lettre, écrite en juillet, n'était-elle pas encore parvenue à destination en décembre ? Le duc de Norfolk, impatient de ces retards, se rendit de sa personne à Rome, soumit lui-même au Pape le vœu de ses compatriotes, et pressa l'archevêque de l'appuyer, ce que celui-ci fit en envoyant enfin sa lettre au cardinal Nina.

Léon XIII accueillit d'autant mieux la demande des catholiques anglais que, de lui-même et dès la première heure, il avait eu, paraît-il, une idée semblable. Interrogé, très peu de temps après son élection, par M. de Rossi, sur ce que « serait sa politique comme pape », il lui avait répondu : « Attendez de voir mon premier

[1] *Life of Manning*, t. II, p. 555, 556.

cardinal; cela vous montrera quel sera l'esprit de mon règne. » On a cru, qu'en parlant ainsi, il pensait à Newman[1]. Celui-ci, revenant plus tard sur ce sujet, écrivait : « Par-dessus tout, le plus merveilleux, en cette affaire, est la connaissance que le Pape avait de moi, lui qui ne sait pas l'anglais et qui vivait retiré à Pérouse. Cependant il s'est fait, dès le début, une idée ferme et nette de moi, à ce point que je ne puis répéter tout ce qu'il a dit[2]. » Quelques années plus tard, lord Selborne, au cours d'une audience du Saint-Père, ayant eu l'occasion de prononcer le nom de Newman, la figure de Léon XIII s'illumina : « *Mon* cardinal ! dit-il. Ce ne fut pas facile ; non, ce ne fut pas facile. Ils disaient qu'il était trop libéral ; mais j'avais résolu d'honorer l'Église en honorant Newman. J'ai toujours eu un culte pour lui. Je suis fier qu'il m'ait été donné d'honorer un tel homme[3]. »

Dès la fin de janvier 1879, quelques semaines après la démarche du duc de Norfolk, le cardinal Nina avisa le cardinal Manning que « le Pape avait manifesté le désir d'élever le docteur Newman au rang de cardinal », et l'archevêque de Westminster chargea Mgr Ullathorne, dans le diocèse duquel était Newman, de lui faire cette communication. Nulle mission ne pouvait être plus agréable au vénérable évêque de Bir-

[1] *Addresses to cardinal Newman with his Replies*, préface du P. Neville, p. XIII et XIV.

[2] Lettre du 28 mai 1880 (*Ibid.*, p. 320).

[3] Ce récit est tiré d'une lettre écrite le 26 janvier 1888, aussitôt après l'entrevue, et m'a été communiqué par la fille de lord Selborne.

mingham, qui avait toujours témoigné grande estime et affection à son illustre diocésain.

Newman fut très touché de l'offre venue du Saint-Siège, mais aussi un peu troublé. Son âge, — il avait soixante-dix-huit ans, — et sa sollicitude à l'égard de son cher Oratoire de Birmingham lui faisaient redouter l'obligation de transporter sa résidence à Rome, en même temps que son humilité et ses goûts de simplicité et de retraite répugnaient à l'éclat d'une telle dignité. Mgr Ullathorne combattit affectueusement ses hésitations, en faisant valoir la portée qu'aurait cette distinction. Il insista sur ce que, venant « après la publication de ses écrits », elle leur donnerait une autorité particulière et serait, de la part du Pape, « la plus haute et la plus efficace marque de confiance » ; ce serait, disait-il, « mettre fin, pour toujours, à cette méchante et fâcheuse rumeur, longtemps répandue, d'après laquelle vous ne possédiez pas la pleine confiance du Saint-Siège ». Il ajoutait que le Pape, qui voulait surtout lui donner une marque d'honneur et d'estime, n'insisterait probablement pas pour la résidence à Rome [1]. Ainsi pressé, Newman se montra disposé à accepter, non sans continuer à exprimer sa répugnance à quitter l'Oratoire et l'espoir que le Souverain Pontife ne l'y obligerait pas. Mgr Ullathorne transmit cette réponse au cardinal Manning, et Newman lui-même écrivit, dans le même esprit, à l'arche-

[1] *Letters of Archb. Ullathorne*, p. 380, 381.

vêque, une courte lettre privée en anglais et une réponse officielle en latin [1].

Par une fâcheuse méprise, Manning interpréta les réserves de Newman, au sujet de la résidence, comme un refus de l'offre du Pape. Tout en s'apprêtant à porter ce refus à Rome, il ne crut pas devoir le cacher autour de lui, si bien que le *Times* l'annonça dans une note de forme solennelle, et que d'autres journaux le commentèrent d'une façon plus ou moins désobligeante pour le Saint-Siège. L'émoi fut grand chez les amis de Newman, qui craignaient que Rome n'en fût indisposée. Quant à Newman lui-même, profondément blessé, il crut qu'il y avait là moins une erreur involontaire qu'un mauvais procédé, venant de la même source que beaucoup d'autres dont il avait tant de fois souffert [2]. Il protesta, dans des lettres privées, que « si un tel honneur lui était offert, il ne répondrait pas par le refus brutal qu'on lui attribuait [3] ». L'évêque de Birmingham et le duc de Norfolk s'empressèrent d'intervenir pour prévenir les conséquences de ce fâcheux malentendu, et pressèrent Manning, qui était parti pour Rome, d'expliquer que Newman et ses amis n'étaient pour

[1] *Life of Manning*, t. II, p. 558 à 560; *Addresses to cardinal Newman*, p. 310.

[2] « Cela n'a pu venir, écrivait Newman au duc de Norfolk, que de quelqu'un qui, non seulement, a lu ma lettre, mais qui, au lieu de laisser au Pape le soin de l'interpréter, a pris sur lui de faire cette interprétation et de la publier dans le monde. Voici une lettre privée, adressée aux autorités romaines, qui est interprétée d'une façon particulière et publiée dans les journaux anglais. Comment est-il possible que quelqu'un ait fait cela? » (*Life of Manning*, t. II, p. 561.)

[3] *Ibid.* — Voy. aussi *Addresses to card. Newman*, p. 8 et 9.

rien dans ce prétendu refus, si malencontreusement publié. L'archevêque reconnut la méprise qu'il avait commise et s'employa à rétablir la vérité des faits[1]. Aucune difficulté ne se présenta, d'ailleurs, du côté de Léon XIII dont les bonnes dispositions ne furent pas altérées par cet incident. Dès le commencement de mars 1879, il fit informer Newman qu'il était décidé à le nommer et qu'il lui accordait volontiers la permission de continuer à résider dans son couvent; il proposait même, pour lui éviter la fatigue du voyage, de lui faire conférer la barrette en Angleterre[2]. Enfin, le 15 mars, une lettre officielle du cardinal-secrétaire d'État annonçait à Newman que « le Saint-Père, appréciant hautement le génie et la science qui le distinguaient, sa piété, le zèle déployé par lui dans l'exercice du saint ministère, son dévouement et son attachement filial au Saint-Siège apostolique, les signalés services rendus par lui depuis de longues années à la religion, avait décidé de lui donner une preuve publique et solennelle de son estime et de sa bienveillance », et qu'il proclamerait son élévation au cardinalat dans le prochain consistoire[3].

V

Newman reçoit, avec une gratitude émue et joyeuse, l'avis de la résolution de Léon XIII. « Je suis accablé

[1] *Life of Manning*, t. II, p. 566 à 569.
[2] *Addresses to card. Newman*, p. XVII.
[3] *Ibid.*, p. XXI.

(*overcome*) par la bonté du Pape », écrit-il aussitôt à l'évêque de Birmingham[1]. Ce n'est certes pas satisfaction vaniteuse du grand honneur qui lui est conféré. C'est le sentiment que cet acte, surtout motivé comme il l'est dans la lettre du secrétaire d'État, met un terme à la disgrâce dont il a si longtemps souffert, et imprime, en quelque sorte, le sceau de Rome à sa conduite et à ses écrits trop souvent méconnus. « Le nuage est écarté de moi, pour toujours », dit-il à ses frères de l'Oratoire. La vivacité même avec laquelle se traduit le soulagement qu'il éprouve, donne la mesure de ce qu'il souffrait auparavant, sans le dire.

En Angleterre, l'acte pontifical a un grand et heureux retentissement. Chez les catholiques, c'est une explosion de joie qui se traduit dans de nombreuses adresses, émanées de groupes divers, ecclésiastiques ou laïques[2]. Quelques-unes de ces adresses viennent d'Australie ou d'Amérique. Newman répond à toutes : « Je ne puis évidemment m'attendre à vivre longtemps encore, dit-il, mais, par la bonne Providence de Dieu, c'est une fin surprenante de ma vie. J'ai vécu assez longtemps pour voir une grande merveille[3]. » Il a peine à suffire, tant ces félicitations sont nombreuses. « Je suis écrasé, écrit-il le 28 mars 1870 à lord Blach-

[1] *Life of Manning*, t. II, p. 567.

[2] Le P. Neville, de l'Oratoire de Birmimgham, avait, avant sa mort, pieusement réuni ces adresses et les réponses de Newman. Ce volume, que j'ai déjà eu, plus haut, l'occasion de citer, a été publié, l'année dernière, sous ce titre : *Addresses to card. Newman, with his replies.*

[3] *Addresses*, p. 22.

ford, par l'obligation de répondre à des lettres si joyeuses et si affectueuses, que je serais dur comme une pierre, cruel comme une hyène, ingrat comme un chat sauvage, si je n'y faisais pas bon accueil ; mais cela me fatigue beaucoup... Quelquefois, je suis resté à mon pupitre, de neuf heures du matin à dix heures du soir, presque sans aucun arrêt[1]. »

Toutes ces adresses insistent sur ce que le Pape a entendu ainsi approuver et honorer le passé du nouveau cardinal. « Rien, lit-on dans l'une d'elles qui émane d'un provincial des jésuites, ne pouvait davantage satisfaire la grande masse des catholiques que d'apprendre que le caractère et la grandeur des services rendus par vous à l'Église et au Saint-Siège ont été enfin compris à Rome... La reconnaissance et l'approbation de ces services gagneront les cœurs de beaucoup au vicaire de Jésus-Christ et lui attacheront plus étroitement encore ceux qui sont déjà siens[2]. » A voir même avec quelle unanimité de tels sentiments sont exprimés, on se demande ce que sont devenues les préventions dont le grand converti était naguère l'objet. Voici, par exemple, dans le voisinage immédiat de Manning, le chapitre de Westminster qui déclare « se réjouir de la reconnaissance des éminents services » rendus par Newman « à la cause de la religion et de la morale, avant et après sa soumission à l'Eglise catholique, et du témoignage éclatant rendu aux vertus

[1] *Addresses*, p. 319.
[2] *Ibid.*, p. 11, 12.

d'une vie caractérisée par l'obéissance la plus scrupuleuse aux commandements de la conscience et à la voix de l'autorité[1]. » Il n'est pas jusqu'au cardinal Manning qui, en son nom et au nom des autres évêques d'Angleterre, n'exprime sa joie de voir ainsi « reconnus » les « services signalés », rendus « depuis trente ans à la foi catholique[2] ».

Dans ses réponses, Newman ne cherche jamais à souligner sa revanche sur ses anciens adversaires ; nul retour amer sur le passé ; mais il laisse voir sa satisfaction de se sentir désormais couvert par l'approbation du Pape. Il se plaît à mettre en lumière que l'acte du Saint-Père « implique » cette approbation « de sa personne, de sa vie passée, de ses actes et de leurs résultats[3] ». D'ordinaire, il se borne à faire cette constatation en termes généraux et discrets. Une fois cependant, une adresse ayant fait allusion, d'une façon plus directe, à ce qu'il « avait été, comme beaucoup des meilleurs et des plus grands parmi les hommes, méconnu d'une façon blessante », Newman répond :

Je suis conduit à dire un mot des circonstances spéciales auxquelles vous avez touché avec beaucoup de délicatesse et de sympathie, je veux parler de ce fait que, dans les années passées, je n'ai pas été toujours compris et que mes vrais sentiments et intentions n'ont pas été justement appréciés dans des milieux influents, soit dans mon pays, soit au dehors. Je ne nierai pas que ce fut mon épreuve

[1] *Addresses*, p. 34 et 35.
[2] *Ibid.*, p. 88.
[3] *Ibid.*, p. 22 et 192.

en plusieurs occasions, et je le dis, sans prétendre que moi-même en cela je n'aie mérité aucun blâme. Mais alors je réfléchissais que, quelque peine et quelque épreuve qu'il m'en pût coûter, c'était la plus légère que je pusse avoir, et que celui-là ne valait pas grand'chose qui ne pouvait pas la supporter.... Je réfléchissais aussi que j'avais conscience en moi-même de ma foi ferme en l'Église catholique, de ma loyauté envers le Saint-Siège, que j'étais et avais été béni par une bonne mesure de succès dans mes travaux, et que les préjugés et les méconnaissances ne dureraient pas toujours. Et, aujourd'hui, mon étonnement est que la clarté du soleil soit revenue si tôt et avec de si belles promesses de durée pour le soir de ma vie[1].

Les catholiques ne s'en tiennent pas à des paroles. Des fonds recueillis parmi les familles notables sont mis à la disposition du nouveau cardinal, pour lui permettre de faire face aux dépenses auxquelles son rang l'oblige.

Chez les Anglais non catholiques, la satisfaction est presque aussi générale. « Ce fut à peine, a écrit un *clergyman* anglican, s'il y eut un protestant, dans le pays, qui ne sentît pas qu'il recevait lui-même quelque honneur par cette distinction[2]. » Au moment même où la nouvelle de la nomination commence à se répandre, Mgr Ullathorne écrit : « Toute la presse d'Angleterre s'est occupée de ce sujet, et la disposition générale est de regarder le Dr Newman, non pas uniquement comme un catholique, mais comme un grand Anglais, et de voir, dans le choix du Pape, un honneur fait à

[1] *Addresses*, p. 251 à 255.

[2] Article du Rév. Lacey dans la *Revue catholique des Eglises*, octobre 1904, p. 536.

l'Angleterre[1]. » De tous les articles de journaux, le plus remarquable et le plus significatif, celui qui fait le mieux connaître ce qu'est devenu Newman pour une grande partie de l'opinion anglaise, est sans contredit celui que Church, le doyen de Saint-Paul, publie dans le *Guardian*[2]; on y lit :

Que celui que nous avons vu, avec désespoir et indignation, nous quitter, en 1845, soit, par la suite des événements qui ont fait de lui un catholique romain, devenu un homme dont les Anglais sont si fiers en 1879, il y a là un fait plus extraordinaire encore que de voir l'ancien *fellow* d'Oriel environné aujourd'hui de la pompe et de l'honneur du cardinalat... La vie du cardinal Newman a été, du commencement à la fin, la vie d'un homme d'étude et d'un reclus. Il a vécu dans l'ombre. Il n'a rien cherché pour lui-même. Il a renoncé à toute idée d'avancement. L'accès des hautes positions du monde ne lui a pas été offert, et il a été content d'être laissé à l'écart. Au début de sa carrière, les dons rares de son esprit, sa force de caractère, sa puissance d'action sur les cœurs et les sympathies firent de lui, pour un temps, un personnage en vue. Alors survinrent une série d'événements qui semblèrent rompre toute harmonie entre lui et la grande masse de ses compatriotes. Il parut, sinon qu'il était oublié, du moins qu'on ne pensait pas à lui, sauf chez un petit nombre d'amis, vieux amis qui l'avaient connu trop bien et trop étroitement pour l'oublier jamais, et amis nouveaux rassemblés autour de lui par les événements ultérieurs de sa vie. Les gens parlaient de lui comme d'un homme qui avait commis une grande faute et qui avait échoué ; qui avait renoncé à l'influence utile qu'il exerçait d'un côté et qui n'en avait pas trouvé de l'autre ;

[1] *Life of Manning*, t. II, p. 567.
[2] *Occasionnal Papers*, par Church, t. II, p. 463 et suiv.

trop subtil, trop imaginatif pour l'Angleterre, trop indépendant pour Rome. Il semblait à ce point déchu de toute sympathie et de toute importance, que les critiques superficiels, en toute gaieté de cœur, pouvaient en prendre à leur aise avec son nom. Alors vint la première surprise.

Cette surprise fut l'*Apologia* dont Church note le prodigieux succès; puis il continue ainsi :

Cependant, bien que son nom fût plus connu d'année en année, le monde ne voyait pas encore grand'chose de lui. Chef d'une compagnie religieuse et d'une maison d'éducation à Birmingham, il menait une vie simple, tranquille et sans prétention, occupé des affaires quotidiennes de sa maison, de ses livres, de sa correspondance, de la fin de ses entreprises littéraires et théologiques. Sauf, par hasard, quelque référence, dans un livre ou dans un journal, qui impliquait quelle idée le monde se faisait de son importance, on n'entendait pas parler de lui. Les gens interrogeaient à son sujet, mais il n'y avait rien à dire. C'est alors qu'à la fin, après avoir été négligé par Pie IX, Léon XIII s'est souvenu de lui. Le Pape lui a offert le cardinalat, parce que, disait-il, il pensait ainsi être « agréable aux catholiques d'Angleterre et à l'Angleterre elle-même ». Et il ne s'est pas trompé. Le Pape ne pouvait certainement rien faire qui fût aussi bien et aussi cordialement accueilli. Après avoir brisé, il y a près de trente-cinq ans, avec l'Angleterre et avec toutes les choses anglaises, dans la colère et la douleur, après une longue vie de modeste retraite que n'a marquée aucun honneur public, à la fin, avant qu'il ne meure, le Dr Newman est reconnu, par l'Angleterre protestante, comme un de ses plus grands hommes.

D'autres journaux touchent à ce sujet, d'une main moins délicate, et ne se privent pas d'appuyer sur la

déconvenue infligée à ceux qu'ils appellent la « section ultramontaine des catholiques anglais ». On en peut juger par ce passage d'un article du *Pall Mall Gazette :*

Voilà beaucoup d'années que ces ultramontains ont fait de leur mieux pour oublier et pour faire que les autres oublient l'existence du Dr Newman. Et, bien qu'ils n'aient pas réussi dans cette dernière entreprise, ils se complaisaient à la pensée que leurs efforts étaient pleinement approuvés à Rome. La persistance avec laquelle la fraction la plus influente des catholiques s'était efforcée de rejeter le Dr Newman dans l'obscurité, sera regardée comme l'un des faits les plus étranges de l'histoire théologique et littéraire du siècle. Ce n'est pas le cas d'un prophète qui n'est pas honoré dans la maison de son père. L'Église anglicane avait cette excuse; l'Église romaine ne l'avait pas. Le Dr Newman, dans la force de l'âge, a sacrifié tout ce qu'il prisait le plus, en dehors de sa conscience, à la poursuite résolue de ce qu'il croyait être la vérité, et on aurait pu attendre que ceux auxquels il apportait un concours d'une valeur aussi inestimable, prouvassent qu'ils avaient quelque sentiment de leur propre gain. Chacun sait comment ils se sont montrés capables de comprendre leur propre intérêt. Des convertis plus récents ont été élevés aux plus hautes positions dans l'Église, tandis que le Dr Newman restait à Egbaston le même penseur solitaire qu'il était à Oriel ou à Littlemore. Voici que, maintenant, quand il est presque octogénaire, la réparation tardive lui arrive... A son âge, en vérité, le Dr Newman ne peut guère espérer prendre part aux délibérations ou diriger la politique du Sacré-Collège; mais le fait de son élévation ne sera pas oublié... Il marquera, plus que tout autre acte, ce qui distingue la politique de Léon XIII de celle de Pie IX.

VI

Newman avait été très reconnaissant que le Pape lui permît de continuer à résider dans son couvent; mais, malgré son âge, il tenait à se rendre à Rome, pour y porter ses hommages et y recevoir le chapeau. Arrivé dans cette ville, à la fin d'avril 1879, fêté par tous, particulièrement par la colonie anglaise, il reçoit du Pape un accueil des plus flatteurs. L'évêque de Birmingham qui, d'Angleterre, suit les événements avec une particulière sollicitude, écrit à un de ses amis :

Une lettre de Rome confirme tout ce que les journaux disent sur l'affection singulière et la distinction marquée, témoignées par le Pape au Dr Newman. Quand les trois Pères[1] lui furent présentés, le Pape leur parla du Dr Newman, en sa présence, dans des termes magnifiques. Quelle consolation pour lui, après toutes ses épreuves! Le Pape désirait particulièrement voir le Dr Newman avant aucun des autres nouveaux cardinaux, ainsi que l'a dit expressément le cardinal Nina au père Pope. Il paraît qu'il a eu trois audiences. Le Pape l'a consulté sur l'Angleterre et sur le parti d'Oxford, et lui a demandé d'écrire la substance de ce qu'il lui avait dit[2].

Les catholiques ne sont pas seuls, en Angleterre, à s'intéresser à l'accueil que Newman reçoit à Rome; cette curiosité sympathique est partagée par le public

[1] Newman était accompagné de deux Oratoriens.
[2] *Letters of Archb. Ullathorne*, p. 384, 385.

entier, sans distinction de croyances, et ce n'est pas un fait ordinaire que le soin avec lequel les grands journaux protestants relatent, jour par jour, dans leurs dépêches, les démarches et les paroles d'un prince de l'Église romaine. L'un des incidents les plus remarqués est le discours que Newman prononce, le 12 mai, chez le cardinal Howard, lors de la réception du *Biglietto ;* « un beau discours, écrit Pusey, tout à fait le vieux John Henry Newman disant ouvertement la vérité et cependant ne blessant pas un seul cœur [1]. » En voici le début :

Je suis amené d'abord à parler de l'étonnement et de la profonde gratitude qui s'emparèrent de moi et me possèdent encore, à cause de la condescendance et de l'affection que me témoigne le Saint-Père, en me choisissant, entre tous, pour cet immense honneur. Ce fut une grande surprise. Une telle élévation ne s'était jamais présentée à mon esprit et semblait en désaccord avec tous mes antécédents. J'avais traversé beaucoup d'épreuves, mais elles étaient terminées ; la fin de toutes choses était presque venue pour moi, et j'étais en paix. Était-il possible, qu'après tout cela, j'eusse vécu tant d'années pour voir ce qui se passe aujourd'hui ?... Le Saint-Père m'a dit les raisons pour lesquelles il m'élevait à cette haute position. Outre d'autres paroles d'encouragement, il m'a dit que son acte était une reconnaissance de mon zèle et de mes bons et longs services pour la cause catholique. De plus, il a jugé que, si je recevais quelque marque de sa faveur, cela ferait plaisir aux catholiques anglais et même à l'Angleterre protestante. Après de si gracieuses paroles de Sa Sainteté,

[1] *Cardinal Newman*, par Jennings, p. 148.

j'eusse été insensible et sans cœur, si j'avais hésité plus longtemps.

Voilà ce qu'il avait eu la bonté de me dire, et que pouvais-je désirer de plus? Au cours de longues années, je me suis trompé plusieurs fois. Je n'ai rien de cette haute perfection qui appartient aux écrits des saints et qui fait que l'erreur ne peut y être trouvée : mais ce que je crois pouvoir revendiquer pour tout ce que j'ai écrit, c'est une intention honnête, l'absence de vues personnelles, une disposition à l'obéissance, une bonne volonté à se laisser corriger, la crainte de l'erreur, un désir de servir la sainte Église, et, grâce à la miséricorde divine, une bonne mesure de succès.

Après ces paroles empreintes à la fois d'humilité et de fierté, où il reconnaît ses erreurs possibles et s'honore de l'approbation donnée à sa vie passée, Newman juge opportun de parler de ce qu'il appelle le « libéralisme en religion ». Sans doute espérait-il ainsi aller au-devant de préventions qu'il sentait persister dans une partie du monde romain[1]. Seulement, pour éviter les interprétations inexactes qui l'eussent présenté comme l'adversaire de catholiques illustres, amis de la liberté, il précise ce qu'il entend par « libéralisme en religion » : « C'est, dit-il, la doctrine qui ne reconnait pas de vérité positive en religion et d'après laquelle un *Credo* est aussi bon qu'un autre. » Contre ce mal, il avait, au début de sa carrière, dirigé sa campagne tractarienne. Au terme de sa vie, il le dénonce encore

[1] Témoin l'idée qu'eut, un moment, la Propagande et dont Manning la détourna, d'inviter Newman à corriger certains passages de sa *Lettre au duc de Norfolk*. (*Life of Manning*, t. II, p. 570.)

comme le grand danger, comme la « grande apostasie du jour[1] ».

Plus d'une fois, au cours des cérémonies successives auxquelles l'oblige l'usage, Newman est arrêté par sa santé. Tant bien que mal, cependant, il peut aller jusqu'au bout. Aussitôt après, un fort accès de *malaria*, aggravé par l'accumulation des fatigues passées, le met si bas qu'on se demande si l'on pourra jamais le ramener en Angleterre. Un certain répit s'étant produit, au commencement de juin, il se met en route, mais il doit s'arrêter à Livourne, sous le coup d'un nouvel accès ; un moment, ses compagnons le croient perdu. Il se relève encore, à ce point ébranlé qu'il ne peut réaliser son projet, qui était de revenir par l'Allemagne pour y voir Döllinger et tenter de le ramener dans l'Église ; il lui en coûte beaucoup de renoncer à une démarche qui lui semblait devoir bien inaugurer son cardinalat, et pour laquelle il croyait que sa dignité nouvelle lui donnait plus d'autorité et de liberté[2].

Revenu enfin, en juillet 1879, dans son cher couvent d'Egbaston, entouré de ses frères et d'une foule d'amis accourus pour le saluer, Newman, si faible qu'il soit encore, ne peut se retenir d'exprimer, en quelques mots, la douceur et l'émotion du retour. « Revenir au *home !* dit-il. Dans ce mot *home*, que de choses sont comprises ! » Il sait bien « qu'il y a une vie plus héroïque que celle du *home* », et il rappelle les apôtres

[1] Voy. le texte complet de ce discours, *Addresses*, p. 61 et suiv.
[2] *Addresses*, p. 312, 313.

errant par le monde, saint Paul disant de lui qu'il est un « proscrit », le Sauveur qui « n'avait pas une pierre où reposer sa tête » ; mais il rappelle aussi que le Christ, dans les trente premières années de sa vie, a eu un *home*, et que le fondateur de sa congrégation, saint Philippe de Néri, a fait, de « l'idée du *home* », le fondement essentiel de son institut ; il se croit donc permis de goûter la joie de revenir dans ce *home* qu'il a « pu presque redouter, un moment, de ne pas revoir », et « vers lequel le Dieu tout-puissant l'a ramené, en dépit des difficultés, des craintes, des obstacles, des troubles et des épreuves ». Puis, invitant ses amis à prier pour qu'il soit « comme la présence du Saint-Père parmi eux », il leur donne, en termes d'une tendresse touchante, sa bénédiction. Beaucoup des assistants ne peuvent retenir leurs larmes, et le vieux cardinal lui-même s'affaisse, brisé par la fatigue et l'émotion.

Pendant près d'une année encore les adresses et les députations continuent d'affluer à Egbaston. Le cardinal y répond, en dépit de la fatigue qu'il en ressent. « Être visité avec un honneur inaccoutumé, disait-il dans une de ses réponses, c'est une aussi grande épreuve que de subir des revers et des déceptions [1]. » Deux cérémonies, en mai 1880, terminent et, en quelque sorte, couronnent cette suite de démonstrations. La première a lieu à Londres, dans la résidence du duc de Norfolk et dans les salles de l'Oratoire, où, d'une part, les notabilités sociales, de l'autre, le clergé catholique

[1] *Addresses*, p. 117.

du diocèse, défilent devant le nouveau cardinal, pour lui rendre hommage. La seconde a lieu à Oxford, où *Trinity College* veut de nouveau recevoir en grand honneur son ancien *undergraduate*, devenu un prince de l'Église romaine. En revenant de ce double voyage, Newman écrit à lord Blachford : « Tout ce qui est arrivé, depuis un an et plus, a été pour moi grandement consolant, mais plus encore surprenant, à ce point que je me demandais s'il s'agissait de moi. Ces deux sentiments réunis, le plaisir et la surprise, ont fait que tout cela a été une épreuve pour mon cœur et ma tête, et vient maintenant une troisième pensée : est-il possible qu'il n'y ait pas une réaction ou un contre-coup de quelque sorte? et je me souviens de Polycrates[1]. »

Faut-il m'excuser de m'être étendu sur les manifestations qui ont salué l'élévation de Newman au cardinalat? L'importance et l'attrait du personnage eussent suffi à expliquer qu'on s'arrêtât, avec quelque complaisance, à cette réparation trop longtemps attendue. Mais il y avait là autre chose et plus qu'un épisode intéressant de biographie individuelle ; à y bien regarder, c'est une page d'histoire générale dans laquelle il est intéressant de constater, d'une part, l'attitude nouvelle de la papauté, de l'autre, la place conquise par le catholicisme dans la société anglaise. Newman méritait de voir son nom rattaché à cette double évolution qui était en partie son œuvre.

[1] *Addresses*, p. 319.

CHAPITRE V

LES DERNIÈRES ANNÉES DE NEWMAN ET DE MANNING

I. La situation de Manning après l'avènement de Léon XIII. Il est bien reçu à Rome. Il se plaint cependant des procédés du Saint-Office. Il se méfie de l'intervention du Pape dans les affaires d'Irlande. Il combat l'idée d'une nonciature en Angleterre. Ses critiques sur la politique pontificale dans les affaires italiennes. Effet produit à Rome par ce changement d'attitude. — II. Manning se pose en porte-drapeau du catholicisme social. Il y est poussé par une raison de sentiment et par une raison de tactique. Quel est le programme de sa politique sociale? Il saisit toutes les occasions d'agir en faveur de la classe ouvrière. Son intervention dans la grève des dockers. Son attitude est diversement jugée. — III. La popularité acquise par Manning apparaît à l'occasion de son jubilé épiscopal. Les protestants s'associent à ces démonstrations. — IV. Pendant ce temps, Newman est rentré dans le calme et le silence. Presque rien n'est changé dans sa vie extérieure. Il reçoit et fait quelques visites. Admiration persistante dont il est l'objet. Les témoignages lui en viennent même des protestants. Fin lumineuse et calme d'une vie traversée par tant d'épreuves. — V. Mort de Newman. Ses obsèques. Eloge prononcé par Manning. Hommages des protestants. Depuis lors, le temps a consacré la gloire de Newman. — VI. Manning en face de la pensée de la mort. Ses retours sur le passé. Il rédige des notes autobiographiques. On y entrevoit parfois je ne sais quoi d'un peu désabusé. La plus importante de ces notes est celle sur les « Obstacles à l'expansion de l'Eglise catholique en Angleterre ». Ce que sont ces obstacles. Manning va s'affaiblissant. Sa mort et ses obsèques. C'est la fin d'une époque. Que sera l'époque suivante?

I

L'élection de Léon XIII, qui a eu des conséquences si considérables pour Newman, ne pouvait pas être

sans effet sur la situation de Manning. Est-ce à dire que l'un dût perdre forcément ce que l'autre gagnait, comme par le jeu d'une balance où le plateau de droite baisse autant que monte celui de gauche? Rien de pareil ne s'imposait. Sans doute, Manning n'a pas chance de retrouver, auprès du nouveau pontife qu'il n'a pas connu avant son élévation, la prédilection paternelle que lui avait témoignée Pie IX. Mais, de là à se trouver, à son tour, frappé d'une sorte de disgrâce, il y a loin. Il craint, cependant, d'abord quelque chose de ce genre. Quand, en 1883, pour la première fois depuis le conclave, il se met en route pour Rome, afin d'y rendre ses devoirs à Léon XIII, il s'attend à être reçu froidement; il s'imagine avoir été desservi et être tenu systématiquement à l'écart. Aussi est-il agréablement surpris de trouver, au contraire, le meilleur accueil[1]. Admis à des audiences fréquentes, consulté sur beaucoup de questions, il obtient, notamment, satisfaction sur un point qu'il avait très à cœur, la non-fréquentation des universités par les jeunes catholiques[2].

En d'autres affaires, cependant, Manning rencontre, à Rome, des difficultés qui lui font sentir que sa situation n'est plus la même. A la suite du malheureux avortement de son université de Kensington, il a eu grandement à se plaindre de l'ancien recteur, Mgr Capel, et les choses en sont venues à ce point qu'il l'a sus-

[1] *Life of Manning*, t. II, p. 577 à 581.
[2] Voy. p. 208.

pendu de ses fonctions sacerdotales dans le diocèse de Westminster. Mgr Capel en a appelé à Rome, accusant l'archevêque d'avoir agi par passion ou même par mesquine jalousie, et il a trouvé moyen de gagner plus ou moins à sa cause des membres du Sacré-Collège. L'archevêque peut craindre, un moment, que le Saint-Office ne lui donne tort, et il doit menacer de sa démission pour obtenir que la suspension, prononcée par lui, soit confirmée.

De cet incident, Manning garde, sur l'esprit régnant au Saint-Office et sur ses procédés, une impression peu favorable. Dans une note rédigée après des entretiens avec le cardinal Bilio, il écrit : « Ces trois conversations m'ont convaincu, plus profondément encore, de l'incapacité du Saint-Office dans de semblables affaires et de l'injustice essentielle de ses procédures et de son secret. » Et, plus loin, à propos d'une sorte de réparation qu'il ne parvient pas à obtenir des cardinaux : « Leur orgueil ne leur laissera pas dire, après tout, que la terre remue. Mais il n'y a aucune chance de voir corriger tout cela. Voilà pourquoi les Italiens sont dans Rome, et la divine Providence fera cette réforme; seulement, sera-ce par le feu[1] ? »

Même défiance des directions romaines dans les affaires d'Irlande. Manning, converti au *Home rule*, se montrait sympathique au « plan de campagne » de Parnell. Léon XIII, au contraire, croyait voir, dans le *Fenianism*, des procédés révolutionnaires, et il les

[1] Note de février 1887 (*Life of Manning*, t. II, p. 582 à 584).

condamnait. L'archevêque supporte impatiemment cette intervention de Rome qu'il juge être mal éclairée. Quelques années après, il écrit, sur ce sujet, une « note autobiographique » où ce même homme, naguère si ardent à magnifier l'autorité du pape et son infaillibilité, s'applique maintenant à en marquer les limites. S'il admet que le magistère infaillible du Souverain Pontife s'étend aux choses politiques, il ajoute aussitôt :

N'y a-t-il en cela aucune limite?... Il est indéniable que les pontifes étaient moralement dans leur droit, dans le cas des croisades, de l'Armada, de la condamnation du boycottage et du plan de campagne... Mais c'est une chose d'être ou non moralement dans son droit, une autre de rester dans les limites de la prudence naturelle et surnaturelle. Il m'a toujours été impossible de croire que certains de ces actes aient été prudents... La condition politique du monde n'est pas contenue dans le *Deposit*. Les pontifes n'ont pas d'infaillibilité dans le monde des faits, sauf des faits dogmatiques. Et la prudence est la première des vertus cardinales. De plus, les faits sont plus sûrement connus et plus sainement jugés sur place. Prenez le cas de Mgr Capel ou ceux de Toronto et Saint-Louis; dans tous, Rome n'a pas vu clair, a agi de travers et a dû modifier ses décisions. Comment de semblables questions de fait peuvent-elles être décidées judiciairement, sans témoins, au moyen de documents de l'authenticité desquels il n'y a pas de preuves? C'est pourquoi il me semble que le *magisterium* du pontife romain est limité par les quatre vertus cardinales, dont la prudence est la première, et par les sept dons du Saint-Esprit, spécialement par les dons de conseil et de sagesse... C'est une limite très absolue et je ne sache pas que cette prudence puisse être assurée autrement que

par les précautions et les conditions communes à tous les hommes. Je ne connais pas d'assistance spéciale. C'est pourquoi les théologiens disent que le Pape peut errer comme homme, comme théologien privé, comme évêque de Rome, mais non comme pontife définissant *ex cathedrâ;* ils ajoutent : « en matière de foi et de morale ». Cela ne comprend évidemment pas toutes les questions de fait. Le « plan de campagne » n'est pas un fait dogmatique[1]..

Rien de plus naturel, sans doute, que de chercher à préciser les limites des privilèges exceptionnels conférés par Dieu à son vicaire, et je serais le dernier à m'en formaliser. L'une des manières de défendre ces privilèges est d'empêcher qu'on n'en exagère la portée. Mais qu'eût pensé Manning, quelques années auparavant, de celui qui aurait tenu un semblable langage ? Ne se serait-il pas entendu avec Ward et Talbot, pour le dénoncer comme un *minimiser*, suspect de tendances antiromaines ?

Le même sentiment qui fait désirer à Manning que Rome n'intervienne pas dans les affaires d'Irlande, lui fait prendre ombrage de la mission de Mgr Ruffo Scilla, chargé, en 1887, d'apporter les compliments du Pape à la reine, lors de son jubilé. Et comme certains catholiques, flattés de voir le catholicisme reprendre ainsi place dans les cérémonies officielles, agitent, à ce propos, l'idée d'une représentation diplomatique permanente du Saint-Siège auprès du gouvernement anglais, Manning s'y montre très opposé. Il fait parvenir à qui

[1] *Life of Manning*, t. II, p. 625, 626.

de droit des notes montrant les graves inconvénients de cette mesure. Dans son intimité, il ne parle pas sans impatience des « intrigants » qui mènent cette campagne. « Ces bonnes gens, dit-il un jour, s'imaginent travailler dans l'intérêt de l'Église catholique. Mais quel bien ferait un légat du Pape à Londres, que ne pourrait faire infiniment mieux un évêque, avec plus d'efficacité et sans provoquer de suspicion ou d'antagonisme populaire?... Que savent-ils de ces choses à Rome? Je ne connais à peu près personne à Rome, en haut ou en bas, qui comprenne la position de l'Église en Angleterre, ou qui ait une idée du sentiment populaire à notre égard. Les gens traitent amicalement les catholiques, parce que nous ne nous occupons que des choses religieuses; mais, que nous devenions politiciens sous la conduite d'un légat du Pape, et tout le vieil antagonisme éclatera de nouveau. Que savent-ils de tout cela à Rome? La vue d'un habit rouge au Vatican leur tourne la tête. » Tout cela dit, dans un grand état d'excitation, en marchant à grands pas dans sa chambre; il tombe alors, épuisé, dans son fauteuil, en s'écriant : « Le peuple d'Angleterre peut supporter un envoyé spécial, pendant un jour ou deux ; mais la présence permanente d'un légat serait la ruine de toute mon œuvre en Angleterre durant les trente dernières années. » Puis, inclinant la tête, avec un accent de tristesse, il conclut : « *Fiat voluntas tua*[1]. »

[1] *Life of Manning*, t. II, p. 741. — A la même époque, dans une note rédigée à tête reposée, Manning exprime les mêmes idées, avec plus de sang-froid. mais avec autant de décision. Il

Ce n'est pas seulement dans les affaires d'Angleterre que Manning doute des lumières des hommes qui dirigent à Rome la politique ecclésiastique; c'est aussi dans les affaires italiennes. Ce doute avait déjà commencé à poindre chez lui, quelques années auparavant, avant même la mort de Pie IX, preuve, soit dit en pas-

montre l'Eglise catholique d'Angleterre devenue « comme une étrangère » dans son pays, mais ayant acheté, au prix de tout ce qu'elle a ainsi perdu, « la pureté de sa foi et son indépendance »; il raconte ensuite comment, invité personnellement à rencontrer la reine en trois endroits, il a toujours refusé, et il continue en ces termes : « Je ne pouvais y aller comme une personne privée, et ne pouvant y aller en ma qualité, je pense qu'il est mieux de ne pas y aller du tout. Une autre raison pesait sur moi. Nos fortes têtes sont tout feu pour établir des relations diplomatiques entre Rome et la cour de Saint-James. J'ai pensé alors qu'il était mieux de marquer que l'Eglise catholique était complètement exclue de la cour et des événements publics. L'Eglise catholique, dans le monde de langue anglaise, représente non les cours, mais le peuple, et son indépendance à l'égard de tous les pouvoirs civils fait sa force... Je voudrais que cela fût compris à Rome... Mais je ne connais presque personne à Rome qui comprenne la condition de l'Eglise dans l'empire britannique et aux Etats-Unis. Ils se figurent toujours *il governo* comme s'il était absolu ou dynastique... La bigoterie anticatholique de l'Angleterre n'est pas morte, mais seulement désarmée par l'admission des non-conformistes et des catholiques sur un pied d'égalité absolue, dans la vie publique du royaume. Dans la vie sociale, elle existe encore et est très répandue. Quand elle est mitigée, c'est en tant qu'il s'agit d'une religion ; et, aussi longtemps que nous nous tenons dans la sphère de la religion, nous avons une entière liberté. Mais, si nous étions pour entrer dans la sphère politique, pour poursuivre un intérêt catholique particulier, ou pour chercher à obtenir quelque privilège en dehors de la loi commune du pays, nous soulèverions une tempête de suspicion et d'antagonisme. Les trois siècles de persécution sont passés, et la paix est venue pour l'Eglise. Nous lâcherions la proie pour l'ombre, si nous risquions la liberté fondée sur l'égalité devant la loi, pour l'avantage de quelques relations diplomatiques. » (*Life of Manning*, t. II, p. 742, 743.)

sant, qu'il n'en faut pas chercher la raison unique et déterminante dans le dépit que pouvait lui causer la diminution de son influence sous le nouveau pontificat. Cela ressort très clairement d'une note intime que, dès décembre 1876, Manning avait écrite à Gênes, au retour d'un voyage à Rome [1]; il y trahissait l'impression assez pessimiste qu'il rapportait de tout ce qu'il venait de voir : vieillesse un peu « *garrulous* » du Pape; médiocrité et divisions des cardinaux; inaction à laquelle on était conduit par les illusions de ceux qui attendaient le « miracle », par l'inertie des incapables et des fatigués et par les suspicions répandues contre ceux qu'on accusait d'être des *conciliatori*. Manning penchait visiblement du côté de ces derniers. Il ajoutait :

Le Saint-Siège, la foi et ses traditions sont immuables, mais le monde n'est pas immuable, et ce sont des changements du monde que proviennent nos épreuves et nos conflits. Devons-nous nous enfermer comme Noé et attendre? Ou devons-nous agir sur le monde, comme ont fait tous les pontifes depuis saint Léon le Grand? Si le monde a failli et est devenu corrompu, comment peut-on le sauver? Est-ce en le laissant dans sa corruption, jusqu'à ce qu'il revienne par lui-même à un état plus sain? Sûrement ce serait en contradiction avec la parabole de la brebis perdue, avec la vie de Notre-Seigneur, avec la foi, avec la raison naturelle.

En somme, déjà à cette époque, dans ce monde romain où il avait naguère tenu une si grande place,

[1] *Life of Manning*, t. II, p. 574 à 576.

Manning ne se sentait plus qu'un « spectateur » impuissant et dépaysé, et, devant tant « d'obscurité, de confusion, de dépression », il « comprenait, disait-il, le *Tristis est anima mea usque ad mortem*[1] ».

Ces impressions se sont confirmées et précisées dans les années qui ont suivi la mort de Pie IX. L'ancien défenseur du pouvoir temporel, défenseur si absolu qu'il en faisait presque un dogme, semble désormais prendre son parti de sa disparition; tout au moins, il la considère comme un fait inéluctable; il rêve d'une entente avec le gouvernement italien, blâme vivement le mot d'ordre du Saint-Siège : *ne eletti*, *ne elettori*, et croit que la suppression de cette prohibition aurait toutes sortes de conséquences merveilleuses pour l'Église. Il écrit, pour les autorités dirigeantes de Rome, des notes dans ce sens, qui, du reste, ne sont pas bien accueillies. Par déférence pour le Saint-Père, il évite de manifester publiquement ces opinions[2], mais il ne s'en cache pas dans ses conversations privées. « Il ne peut y avoir, dit-il, un jour à son futur biographe, de restauration du pouvoir temporel, jusqu'à ce que Dieu change les esprits et les cœurs du peuple; mais nous n'avons ni droit ni raison de compter sur un tel miracle, en Italie, dans notre génération. » Il parle, avec amertume et dédain, de ceux

[1] C'est à la suite de ce voyage que Manning avait rédigé, en 1877, sur la question romaine, une note officieuse dont j'ai eu occasion de parler et où ses anciennes idées paraissaient assez changées (Voir plus haut, p. 199).

[2] Il avait même publié, en 1880, une 3e édition de son ancien livre sur le *Pouvoir temporel*, en y changeant peu de chose.

qu'il appelle les *miracolisti*, de cet « aveuglement qui prétend être le catholicisme parfait » et qui « est en train de perdre le peuple d'Italie pour la foi », comme le peuple d'Angleterre l'a été autrefois « par la politique espagnole, par les conspirations politiques et par le règne de Jacques II ». Il constate que « tout cela est l'œuvre des catholiques, des ultra-catholiques ». « Peut-être, ajoute-il, est-ce permis par notre Divin Maître pour l'expiation du péché et pour la purification de l'Italie, fût-ce par le feu. » Et il s'écrie avec angoisse : « *Quousque Domine ?* » Il n'ignore pas que ses nouvelles idées font une sorte de scandale dans le monde de la *Curia* et il raconte lui-même que l'éditeur d'une publication dirigée par les Jésuites a reçu pour consigne de « ne pas prononcer avec éloge le nom du cardinal Manning ». « Oui, dit-il non sans quelque amertume, maintenant, à Rome, ils me regardent comme un *italianissimo*[1]. »

Est-il surprenant, en effet, que les prélats de la Curie soient un peu déroutés, quand quelque rapport sur les conversations intimes du cardinal leur permet d'entrevoir où en est venu celui qu'ils ont été habitués si longtemps à regarder comme le défenseur de toutes les idées « romaines » ? Mal préparés à comprendre les causes complexes du changement qui s'est accompli dans cet esprit, ils sont parfois portés à le considérer comme une sorte de défection. Est-il besoin de dire que rien ne justifiait une telle façon de voir ? Au début, Manning,

[1] *Life of Manning*, t. II, p. 612 à 617

comme beaucoup d'autres convertis, dans l'ardeur de sa foi nouvelle et par réaction contre l'esprit protestant dont il se dépouillait, avait cru ne pouvoir aller trop loin dans le sens de ce qu'on appelait les idées ultramontaines. La séduction personnelle de Pie IX qui lui témoignait une paternelle confiance, l'autorité dont il était ainsi investi dans le gouvernement de l'Eglise, l'excitation des polémiques ayant précédé et suivi le concile, l'avaient confirmé dans cette attitude. Mais plus tard, le temps, l'âge, l'expérience plus complète des hommes et des choses, l'apaisement des anciennes controverses, et aussi, dans une mesure qu'il faut se garder d'exagérer, certains mécomptes personnels, d'autant plus impatiemment supportés qu'il avait pris davantage l'habitude et le goût du commandement, lui ont fait voir les choses sous un jour un peu différent. Il a compris, à ses dépens, l'inconvénient de certaines thèses un peu extrêmes; il a éprouvé le besoin d'être garanti contre des interventions insuffisamment éclairées, et alors, tout naturellement, l'Anglais, au premier moment, un peu effacé derrière l'ultramontain, a reparu avec ses préventions de race contre l'esprit italien. De là l'évolution dont on a dû noter les divers symptômes ; quoi qu'on en pense, force est de reconnaître qu'elle n'est pas sortie des limites où peut se mouvoir la légitime liberté de la conscience catholique et qu'elle laissait entiers, chez l'archevêque, le dévouement à l'Église et la fidélité au Saint-Siège.

II

Cette évolution n'est pas la seule que l'on remarque alors dans les idées et dans l'attitude du cardinal Manning. A cette même époque et un peu par l'effet de causes analogues, uneautre s'accomplit qui est mieux aperçue de la foule et y produit beaucoup plus d'effet. Le prélat, en qui le public avait vu autrefois le représentant de causes rétrogrades et autoritaires, lui semble maintenant devancer hardiment l'avenir, au lieu de s'attacher au passé ; il lui apparaît comme le champion d'idées avancées et populaires. Là aussi, la transformation n'a pas été aussi brusque qu'ont pu le croire ceux qui n'en jugeaient que par certaines manifestations retentissantes. J'ai déjà eu occasion de noter, chez Manning, dans les années qui ont précédé la mort de Pie IX, une tendance à se mêler davantage à la vie sociale de son pays, à saisir les occasions de collaborer aux œuvres d'intérêt public, à réagir contre les vieilles habitudes qui faisaient craindre aux catholiques de sortir de leurs sacristies[1]. Mais il fait aujourd'hui un pas de plus et un pas si considérable que le public ne voit pas en quoi ce nouvel état d'esprit se rattache à l'ancien. Il ne se pose plus seulement en citoyen occupé de toutes les questions générales; il affiche une couleur nettement démocratique et se fait le porte-drapeau, sinon du socialisme chrétien, tout au moins du catholicisme social.

[1] Voy. p. 193 et suiv.

Deux raisons ont conduit Manning à prendre cette attitude : une raison de sentiment et une raison de tactique. La raison de sentiment est sa compassion très sincère et très profonde pour les misères des classes populaires. Cette compassion n'était pas nouvelle chez lui. Dans des notes autobiographiques écrites en 1880 et en 1890 [1], il se fait honneur d'avoir toujours eu de « fortes tendances populaires » ; il les fait remonter jusqu'à ses impressions d'enfant et à ses lectures de la Bible, disant plaisamment que « Moïse l'avait rendu radical ». Mais c'est surtout dans l'exercice de son ministère que s'est développée sa sollicitude à l'égard des souffrances des travailleurs. « Pendant plus de cinquante ans, dit-il, j'ai vécu au milieu du peuple, dix-sept ans parmi les laboureurs et les bergers du Sussex et dix-neuf ans au milieu du peuple de Londres. J'ai vu, entendu et connu leurs besoins, leurs souffrances, leurs misères, l'échec de leurs réclamations et de leurs espérances, et toute mon âme est avec eux. » C'est le motif qui l'a porté, de tous temps, à s'intéresser aux œuvres populaires, et de là notamment sa ligue contre l'alcoolisme. A l'époque où nous sommes arrivés, cette sollicitude se manisfeste avec plus d'éclat et devient plus dominante. Et surtout elle se traduit en critique de l'organisation actuelle de la société. Il ne se contente plus de dire, dans une lettre au président d'une union ouvrière, qu'il « a toujours présente à l'esprit cette parole du Sauveur : J'ai compassion du peuple. » Il se

[1] *Life of Manning*, t. II, p. 629 et 634.

plaint, en outre, que, « nulle part, richesse et pauvreté ne sont aussi extrêmes qu'en Angleterre ». Il veut une réforme. « La condition de ces misérables crie vers le ciel », dit-il.

Après la raison de sentiment, la raison de tactique. Manning s'en est expliqué, dans ces mêmes notes autobiographiques. « Ma conviction, dit-il, est que l'Eglise ne se répandra en Angleterre, que si elle manifeste de larges sympathies populaires qui l'identifient, non avec ceux qui gouvernent, mais avec les gouvernés. » Il demande qu'à l'exemple du Saint-Père, « les évêques prennent, sous leur protection, les millions de travailleurs ». Dans une lettre adressée à M. de Mun, le 25 janvier 1891, il montre l'Église « dépouillée et rejetée par tous les gouvernements », et il en conclut que « sa vraie demeure est chez le peuple ». « Le siècle qui vient, ajoute-il, appartiendra non aux capitalistes, ni à la bourgeoisie, mais au peuple. » Il a peur que ses coreligionnaires, enlisés dans les traditions du passé, ne comprennent pas cette nécessité des temps nouveaux. « Les catholiques d'Angleterre, écrit-il, me paraissent ressembler, dans leur politique, aux Sept dormants. S'ils sont quelque chose, ils sont royalistes genre Charles Ier. Mais il n'y a plus de Charles Ier. » Et encore : « Dieu veuille que le peuple ne nous regarde jamais comme des tories, appartenant au parti qui fait obstacle à l'amélioration de sa condition, que nous ne lui paraissions pas les serviteurs de la ploutocratie, au lieu d'être les guides et les protecteurs des pauvres ! » Il croit que « l'Église catholique est la seule puissance

qui puisse gagner la confiance du peuple ; elle l'a déjà en Irlande ; elle est en train de la gagner en Angleterre ». Elle peut faire ce que l'Église anglicane est empêchée de faire à raison de ses liens avec le pouvoir. Se reportant à son cas personnel, Manning ajoute : « Si je n'étais pas devenu catholique, je n'aurais jamais pu travailler pour le peuple, en Angleterre, comme celui-ci pense que je l'ai fait. L'anglicanisme m'aurait enchaîné. La liberté de la vérité et de l'Église m'a élevé au-dessus de toute dépendance et limitation[1]. »

Ainsi Manning, tout en estimant que l'Église doit se tenir absolument étrangère aux partis tory ou whig, tout en déclarant qu'il « méprise la politique et le moulin à paroles de Westminster », tout en se vantant de n'avoir usé qu'une fois, depuis un demi-siècle, de son droit de vote, pousse les catholiques à faire ce qu'il appelle de la « politique sociale[2] ». « Ma politique, répète-t-il souvent, est une politique sociale[2]. » Quel est le programme de cette politique sociale? Manning l'a exposé dans des écrits nombreux, lettres aux journaux, articles de revue, lettres pastorales, et dans des conférences dont une est devenue un livre important, sous ce titre : *De la Dignité et des Droits du travail*. Ces manisfestations ne s'adressent pas au seul public anglais ; elles ont un retentissement considérable dans le monde entier, où les socialistes chrétiens de toute langue

[1] *Passim* dans les notes précitées de 1880 et de 1890, et dans une autre, datée du 9 novembre 1890. (*Life of Manning*, t. II, p. 631, 632, 637, 801.)

[2] *Ibid.*, t. II, p. 635.

sont heureux de s'autoriser d'un patronage si éminent. Manning se pose en adversaire absolu de la vieille économie politique, fondée sur la libre concurrence et sur le laissez faire. Il lui oppose que la fin de la société n'est pas la production de la richesse, mais la production du plus grand bonheur possible pour la masse des hommes. Il proclame hautement que tout homme « a droit au travail et au pain ». A son avis, la prétendue loi de la concurrence n'a abouti qu'à l'écrasement et à l'exploitation des travailleurs, hors d'état de se défendre contre la puissance du capital. Le travail, trop longtemps subordonné, doit être relevé et protégé. Il ne peut l'être que par l'intervention de l'État et de la loi. Jusqu'où s'étendra cette intervention? Manning semble lui reconnaître un domaine très étendu : il la réclame non seulement pour la protection de la femme et de l'enfant, mais aussi pour régler la durée du travail de l'ouvrier adulte. Sur la fixation du salaire, dans une lettre fameuse écrite en 1890, à l'occasion du congrès de Liège, il émet l'idée, — « peut-être violente et hardie », dit-il lui-même, — que « les rapports pacifiques n'existeront pas entre ouvriers et patrons, tant qu'on n'aura pas reconnu, fixé et établi publiquement une mesure juste et convenable, réglant les profits et les salaires, mesure d'après laquelle seraient régis tous les contrats libres entre le capital et le travail ». Et il propose de reviser ce tarif tous les trois ou cinq ans, en suivant les variations des valeurs des choses. De ce langage, plusieurs conclurent que l'archevêque se prononçait pour la fixation légale d'un salaire minimum, et des contradictions vives s'éle-

vèrent, notamment de la part de Mgr Freppel. Manning se défendit, en disant qu'il prévoyait une fixation *publique*, non une fixation *légale*, et que « le recours au législateur devait être, autant que possible, évité en cette matière ». La justification ne parut pas à tous décisive, et l'on remarqua que l'intervention législative était écartée seulement « autant que possible ».

Manning ne se contente pas d'exposer des théories parfois contestables, bien que toujours d'une inspiration généreuse. Il saisit toutes les occasions d'agir en faveur de la classe ouvrière. En 1884, des révélations faites sur l'effroyable misère des logements, dans certains quartiers de Londres, ayant ému l'opinion, une commission royale d'enquête est instituée. Appelé à en faire partie, en compagnie de plusieurs personnages considérables dont le prince de Galles, le cardinal s'y fait remarquer par son assiduité et sa compétence. Quand, en 1887, le cardinal Gibbons est attaqué pour s'être prononcé en faveur de la société ouvrière, les « Chevaliers du travail », Manning prend hautement sa défense. Ce n'est pas seulement à des catholiques, c'est à des hommes de toutes croyances qu'il est prêt à tendre la main, dès qu'il faut soulager une infortune populaire. En 1885, il s'agit de ces jeunes enfants pauvres dont il a dit « qu'une larme d'enfant non essuyée criait à Dieu aussi haut que le sang répandu à terre » ; un prédicant non conformiste ayant fondé une « Société pour la protection de l'enfance », le cardinal, sans égard à la différence de confession, lui apporte publiquement sa collaboration. Une autre fois, c'est

encore en compagnie de protestants qu'il prend part à des manifestations en faveur des ouvriers sans travail. Le *Pall Mall Gazette*, peut-être autant par calcul de réclame que dans une pensée philanthropique, entreprend, avec accompagnement de révélations singulièrement scabreuses, une bruyante campagne contre la prostitution des filles mineures à Londres. Manning ne voit là qu'une affreuse plaie populaire à guérir, et, sans s'effaroucher de procédés et d'accointances que d'autres auraient peut-être trouvés suspects, il se fait intrépidement, devant l'opinion un peu étonnée, la caution du promoteur de cette campagne. A ceux qui s'en scandalisent, il répond : « Quand même douze tribus de pharisiens et de docteurs se lèveraient contre moi, on ne m'empêchera pas de faire ce que je regarde comme un devoir. » Un sentiment analogue lui fait, à plusieurs reprises, exprimer sa sympathie pour les chefs de l'Armée du Salut. Dès 1882, parlant d'eux dans un article du *Contemporary*, il souhaite la récompense éternelle « à ceux qui dépensent leur vie pour le salut des âmes ». Et, en 1890, à l'occasion d'un livre du général Booth intitulé : *Dans la sombre Angleterre*, il se déclare d'accord avec lui pour critiquer la société moderne. Et comme, cette fois encore, plusieurs s'étonnent, il répond : « Que voulez-vous ? dans un désert où le berger fait défaut, toute voix qui dispense une parcelle de la vérité, prépare l'arrivée de Celui qui est la vérité même. » Tous ceux qui font montre de se vouer au redressement des injustices sociales et au soulagement des souffrances du

peuple, trouvent, à l'archevêché, porte ouverte et sympathique réception. Parmi eux, se glissent parfois des agitateurs ou des sophistes dont la compagnie ne laisse pas que d'être un peu compromettante ; tel, entre autres, le fameux socialiste américain, Henri Georges : le cardinal, en lui faisant un accueil dont Georges fait ensuite état comme d'une approbation, ne se rendait sans doute pas compte qu'il avait affaire à un adversaire radical de la propriété individuelle.

L'épisode le plus marquant de l'action sociale du cardinal Manning est son intervention dans la fameuse grève des dockers, en 1889. Ces ouvriers, généralement composés de déclassés, de vie fort misérable, jusque-là sans organisation et, par suite, sans défense contre les patrons, avaient fini par se grouper sous la conduite de meneurs habiles et énergiques, dont était John Burns, aujourd'hui ministre dans le cabinet libéral, et ils avaient déclaré une grève qui mettait sur le pavé deux cent mille travailleurs des docks et des métiers connexes. La crise était grave pour le commerce ainsi suspendu, la misère cruelle pour les chômeurs. Trois semaines s'étaient passées, sans approcher d'une solution ; les esprits s'exaspéraient et les pires violences étaient à redouter. Une menace de guerre civile pesait sur la grande ville. C'est dans ce péril que, sur l'invitation du lord-maire, des personnages sur l'influence desquels on comptait, sont invités à s'interposer. Du nombre sont le cardinal Manning et l'évêque anglican de Londres. Au bout de peu de temps, ce dernier, découragé devant les difficultés qu'il juge insurmontables et

devant les responsabilités qui lui semblent trop lourdes, lâche la partie. Manning, ému du péril général et des souffrances des ouvriers, tient bon, redoublant d'activité et d'énergie. En dépit de ses quatre-vingt-deux ans, il va sans cesse d'un camp à l'autre, arrache aux patrons des concessions que la justice et l'humanité lui paraissent commander, conseille ensuite aux ouvriers de modérer leurs exigences. Après de longs et laborieux pourparlers, les deux parties restent encore divisées sur la date où les ouvriers commenceront à jouir de certains avantages. On se bute de part et d'autre, et, après s'être cru sur le point d'aboutir, on se voit condamné à une prolongation du conflit. Nouvel effort de l'infatigable cardinal qui obtient des patrons que le délai soit rapproché ; mais il lui faut aussi amener à cette transaction les ouvriers qui s'obstinent à exiger une jouissance immédiate. Plus que jamais, un conflit violent et sanglant est à craindre. Le cardinal se transporte au quartier général de la grève et réunit, dans une salle de l'école catholique, les chefs des ouvriers. La réunion est d'abord assez houleuse et laisse peu d'espoir. Manning use, pendant cinq longues heures, de toutes ses habiletés de diplomate et d'orateur ; il use surtout de l'ascendant que lui assure le dévouement très sincère dont il a donné des preuves aux ouvriers. Il les adjure, en termes pathétiques, de songer au mal général et d'avoir pitié des souffrances de leurs femmes et de leurs enfants. « Si vous refusez de remplir cette mission de paix, dit-il aux meneurs, j'irai moi-même

haranguer la foule des grévistes; vingt-cinq mille d'entre eux sont mes fils spirituels ; ils m'écouteront. » L'émotion est grande parmi les rudes auditeurs du vieux cardinal; plusieurs versent des larmes ; l'un d'eux s'imagine voir la Madone qui est fixée au mur, au-dessus de la tête du prélat, donner un signe d'approbation. La transaction est acceptée, et la grève prend fin, après s'être prolongée pendant trente-trois jours. Il y en avait onze que Manning travaillait à amener un accord.

Grand fut le soulagement de tous, de voir, au moment où toute espérance semblait perdue, se conclure une paix que la reconnaissance publique appela la « paix du cardinal ». Sans doute cette intervention d'un évêque dans le règlement d'une question de salaire était chose anormale qu'on ne pouvait se flatter d'ériger en règle. Manning lui-même en convenait, expliquant son initiative et le succès qu'elle avait obtenu, par des circonstances exceptionnelles [1]. Toujours est-il qu'il en résulta pour lui, sur le moment, une popularité telle qu'au témoignage des protestants eux-mêmes, aucun prélat anglican n'en avait jamais connu [2], popularité bien surprenante pour qui se souvenait de la défaveur dont ce même homme était frappé, quinze ou vingt ans auparavant. Les classes riches reconnaissaient en lui une puissance à laquelle elles savaient gré d'avoir éloigné un cataclysme

[1] *Life of Manning*, t. II, p. 665, 666.
[2] *Studies in contemporary biography*, par Bryce, p. 258.

menaçant; les ouvriers sentaient en lui un protecteur aimant, efficace et désintéressé.

Ce n'est pas qu'à cette époque l'attitude et le langage du cardinal aient toujours rencontré une approbation unanime. Parmi les catholiques, il en était que ses théories inquiétaient, que ses fréquentations effarouchaient. Jusque dans son entourage, on risquait parfois des représentations, reçues, il est vrai, de telle façon qu'on n'était pas tenté de les recommencer. Manning n'était pas homme à se laisser troubler par des critiques qu'il jugeait volontiers arriérées ou pharisaïques, inintelligentes des besoins du siècle et des intérêts du catholicisme. Il se croyait d'ailleurs une autorité suffisante pour imposer sa ligne, sans se soucier des mécontentements. « Prenez garde, Éminence, lui disait-on un jour, c'est du socialisme que vous faites là ! — Je ne sais pas, répondait-il, si, pour vous, c'est du socialisme, mais, pour moi, c'est du pur christianisme [1]. » Une autre fois, traité de « socialiste » et de « révolté » à cause de ses déclarations sur le « droit au travail et au pain », il raillait, dans un article, le « crime de lèse majesté » qu'on lui imputait et qu'il « se félicitait » d'avoir commis [2]. Radical, il ne se défendait pas de l'être. « Mon radicalisme, disait-il, plonge jusqu'aux racines des souffrances du peuple. » Seulement, il tenait à bien marquer que ce n'était qu'un radicalisme social, que, s'il

[1] Cité par l'abbé Lemire, *le Cardinal Manning et son action sociale*, p. 114.
[2] Cité par M. Hemmer, *Vie du cardinal Manning*, p. 405.

« désirait la législation la plus large pour le bien-être du peuple », il « n'était pas démocrate ni radical, dans le sens de ceux qui combattent et cherchent à affaiblir l'autorité ». Il disait encore à ce propos : « Il n'y a jamais eu une teinte ou une ombre de politique subversive ou destructive dans tout ce que j'ai dit, écrit ou fait. Nul homme n'est plus résolu à fortifier et à conserver toute loi juste et toute tradition, même quand les inégalités sont le plus saillantes, comme dans la défense d'une Chambre héréditaire[1]. »

Ajoutons que, tout occupé qu'il fût ainsi des problèmes ouvriers, Manning ne perdait pas de vue la partie purement ecclésiastique, religieuse et pieuse de sa tâche. Il se montrait toujours aussi occupé de la multiplication des églises et des écoles confessionnelles, du développement et de la formation du clergé, s'intéressait à toutes les œuvres d'apostolat et de dévotion, poursuivait avec succès, à Rome, la béatification des martyrs anglais du XVIe siècle, et trouvait encore le temps de publier divers écrits sur des sujets de doctrine ou d'édification. Le réformateur social n'avait pas, chez lui, effacé le prêtre. Du reste, dans ces formes diverses de son activité, il avait conscience d'avoir toujours un but unique, qui était le relèvement et le progrès du catholicisme en Angleterre, et par suite le salut des âmes.

[1] Notes autobiographiques (*Life of Manning*, t. II, p. 631 et 636).

III

Dans ces dernières années, en dépit des contradictions qu'il pouvait parfois rencontrer, la situation de Manning a singulièrement grandi en Angleterre. Aux yeux de tous, catholiques ou non, partisans ou adversaires de ses idées sociales, le cardinal est devenu l'un des personnages les plus en vue et les plus populaires du royaume. On peut s'en rendre compte quand, en juin 1890, est célébré le jubilé de ses vingt-cinq années d'épiscopat. De toutes parts, affluent les hommages et les adresses. Le prévôt du chapitre le loue d'avoir su « élever l'état ecclésiastique et la charge pastorale » dans l'opinion du public et dans l'esprit du clergé lui-même, et il rappelle les immenses progrès accomplis, sous sa direction, dans la vie religieuse du diocèse. Au duc de Norfolk qui lui apporte les félicitations des laïques, l'archevêque, qui sent bien que, de ce côté, il n'a pas toujours été également approuvé, répond que, durant ses longues années de ministère, il a eu affaire à tant d'hommes et de choses, « qu'il est impossible que certains actes n'aient encouru le blâme de beaucoup, ou déplu personnellement à d'autres ». « Tout cela, ajoute-t-il, votre affection l'a couvert de son silence. Etant sur le point de rendre compte à Dieu de ma vie, je déclare n'avoir volontairement offensé personne. » Puis, faisant allusion aux dons généreux que lui ont remis les fidèles : « Pendant ces vingt-cinq ans, que de

choses ont passé par mes mains! mais rien n'est demeuré sous ce toit ; tout est revenu à l'œuvre qui m'est confiée. Je souhaite de mourir, comme il convient à un prêtre, sans argent ni dettes. » L'ancien ministre de l'instruction publique dans le cabinet conservateur rappelle qu'il y a collaboré avec le cardinal, dans la commission d'enseignement, et témoigne de l'heureuse influence qu'il y a exercée. « Je sens profondément, dit-il, que, si l'Angleterre reste un pays chrétien par l'enseignement public, nous le devons, pour une grande part, à l'action de Votre Éminence. » Les Irlandais, conduits par Parnell, ne sont pas les moins empressés dans leur hommage. « Chaque goutte de mon sang est anglaise, leur répond Manning ; j'aime l'Angleterre, comme enfant de son sol... Quant à l'Irlande, je ne l'aime pas seulement parce qu'elle est apparentée avec l'Angleterre, mais aussi à cause de sa foi et du martyre qu'elle a enduré. » Des adresses arrivent également des évêques d'Allemagne, d'Amérique, d'Australie.

Les catholiques ne sont pas seuls à prendre part à ces manifestations. C'est appuyé sur le bras du lord maire, protestant, que le cardinal fait, au jour solennel, son entrée dans la grande salle de réception de l'Archevêché. Les ouvriers des docks qui n'ont pas oublié ce qu'il a été pour eux, lors de la grève de l'année précédente, et qui, suivant la parole d'un de leurs chefs, lui font honneur « d'avoir éveillé chez eux la conscience de leur dignité d'homme », lui apportent une adresse touchante, accompagnée d'une offrande, fruit de leurs

souscriptions ; l'archevêque emploie cet argent à fonder, à l'hôpital de Londres, un lit pour les ouvriers victimes d'accidents du travail. Le langage des grands journaux protestants est significatif. Le *Daily Chronicle*, après avoir rappelé comment, trente ans auparavant, Wiseman était brûlé en effigie dans les rues de Londres, ajoute : « Aujourd'hui, au contraire, en juin 1890, toute offense au cardinal Manning serait profondément ressentie, partout où l'on parle anglais, et soulèverait une juste indignation. » Une autre feuille, l'*Écho*, « regrette que l'Église établie ne possède plus d'hommes capables de rivaliser en popularité avec le cardinal, par un dévouement sans bornes à l'amélioration de la condition sociale du peuple ». Le *Daily Telegraph*, après un rapide coup d'œil sur l'histoire des catholiques d'Angleterre, conclut en ces termes : « La cessation de l'ancienne intolérance religieuse a aidé le cardinal, mais son propre caractère a complété son œuvre. Ceux qui se rencontraient avec lui, dans des commissions ou des comités, ne pouvaient s'empêcher d'admirer la clarté de ses idées, son esprit pratique, ses sympathies égales pour tous et cette aspiration vers la justice, qui caractérisaient chacun de ses actes et chacune de ses paroles. Dans les quinze dernières années, il est devenu l'une des personnalités les plus en vue et les plus considérées du monde officiel de Londres. Il n'a jamais trahi le dessein de faire bénéficier l'Église catholique de ses succès ; mais, forcément, elle devait recueillir un grand profit de l'estime extraor-

dinaire qu'il avait su conquérir auprès de ses concitoyens[1]. »

IV

Tandis que tout ce bruit se faisait autour de Manning, Newman était rentré dans le calme et le silence; la longue ovation, provoquée par sa promotion au cardinalat, avait cessé depuis la fin de 1880. Il ne faisait rien pour occuper de lui le public. Plus que jamais, il était résolu à se tenir à l'écart de toute agitation ou controverse. J'ai déjà dit comment, depuis plusieurs années, il avait renoncé à publier aucune œuvre nouvelle[2]; la réimpression de ses anciens écrits était finie; le dernier volume avait paru en 1881. Quant à se mettre en avant pour faire montre de sa pourpre, ce n'était pas à attendre d'un homme dont l'habituelle simplicité avait été plutôt gênée de l'éclat produit par son élévation. Il avait repris, aussitôt qu'il l'avait pu, sa vie paisible et recueillie dans son cher couvent, au milieu de ses religieux et de ses écoliers. Presque rien n'était changé dans son extérieur, depuis qu'il était devenu un prince de l'Église romaine. Un *old boy* de l'école d'Egbaston a rapporté à ce sujet :

[1] Plusieurs de ces citations sont empruntées à la *Vie du cardinal Manning*, par M. Hemmer.

[2] Il ne devait faire qu'une exception. En 1884, inquiet du trouble jeté dans certains esprits, par les travaux de critique biblique, il proposa, dans un article publié par le *Nineteenth Century*, une explication de la doctrine de l'inspiration des saintes Ecritures, qui lui paraissait devoir aider à résoudre les difficultés soulevées.

Une bague pontificale, une ceinture rouge et une barrette étaient les seuls signes de son rang; et personne vivant dans l'Oratoire ne se serait imaginé que c'était la demeure d'un prince de l'Église. Dès le début, son désir avait été d'écarter tout cérémonial et toute étiquette. Pour ceux de la maison, il était toujours connu comme *le Père*, et, sauf la part qu'il prenait aux cérémonies de l'Église, sa dignité avait apporté peu de changements dans sa vie[1].

Un autre témoin, non moins sympathique et très informé bien que demeuré anglican, Church, a écrit, dans un charmant article, intitulé : *Cardinal Newman's Naturalness :*

Lui fallait-il faire acte de cardinal, on était frappé à la fois de sa loyale obéissance à l'autorité qui l'obligeait à cet appareil, et de son impatience à demi amusée et à demi agacée d'être la personne revêtue de tant de grandeurs. Il faisait une très grande différence entre ceux de ses amis qui l'abordaient sur un pied d'égalité, et ceux qui usaient avec lui de trop de déférence conventionnelle et de solennité de manières. « Un tel est un très bon garçon, mais il n'est pas un homme avec qui on puisse causer en bras de chemise », était sa phrase sur un de ces amis trop cérémonieux et formalistes... Prompt à ressentir toute inconvenance commise à l'égard de sa cause ou de ceux qui y étaient liés, il ne permettait pas qu'on lui rendît à lui-même aucun hommage. Il n'était aucunement disposé à laisser prendre certaines libertés ou à tolérer une impertinence; mais, pour tout ce qui était pompeux, affecté, il avait peu de patience. Plus que tout, on le dégoûtait en lui témoignant une admiration béate. Il protestait, avec une irritation singulière, contre l'idée de faire de lui un héros

[1] *Cardinal Newman*, par Meynell, p. 69.

ou un sage. Il était ce qu'il était, disait-il, rien de plus ; et il était disposé à traiter rudement ceux qui tentaient de le placer en une éminence à laquelle il se refusait [1].

La solitude habituelle du cardinal était parfois interrompue par les visites de quelques amis fidèles, catholiques comme Aubrey de Vere, lord Emly, Mgr Ullathorne, anglicans tels que Church, lord Blachford ou lord Selborne [2]. Son accueil était affectueux et charmant. De ces entrevues, tous, même les anglicans, gardaient singulièrement vive, l'impression de ce visage où, disait-on, toute l'âme apparaissait, et une âme absorbée dans le monde invisible. Plus trace des nuages qui avaient pu autrefois l'obscurcir. « Sa face, écrit la fille de lord Selborne au sortir d'une de ces visites où elle avait accompagné son père, est radieuse de lumière et exprime une paix infinie. Lorsqu'il me prit les mains et me regarda, il me sembla que de ses yeux sortait une bénédiction de paix qui me pénétrait. » Avec ses anciens amis d'Oxford, Newman prenait plaisir à parler du passé, non parfois sans s'attendrir. Au cours d'une conversation de ce genre, avec lord Selborne, en octobre 1887, il était amené à montrer à la fille de son ami, une peinture accrochée au mur de sa chambre et représentant une vue d'Oxford à vol d'oiseau. « *Alma mater*, *alma mater* », répéta-t-il, puis il ajouta : « Je ne

[1] *Occasionnal Papers*, t. II, p. 480, 481.

[2] Gladstone vint aussi à Birmingham, pour rendre visite au cardinal, mais il ne put le voir parce qu'il était souffrant. (*Cardinal Newman*, par Meynell, p. 76, 77.)

la reverrai plus jamais. Combien elle m'est chère ! » Et ses yeux se remplirent de larmes [1].

Parfois, il s'ingéniait à offrir à ses visiteurs quelque gracieux divertissement ; ainsi, un jour, convoquait-il le maître de musique de l'école et deux autres artistes, pour faire entendre à lord Blachford un trio de Beethoven [2]. Il était lui-même grand amateur de musique et exécutant distingué. Indiscrètement défié, par un controversiste protestant, à une sorte de tournoi théologique, il avait décliné ce combat singulier, mais en ajoutant plaisamment que, si son provocateur voulait se mesurer avec lui sur le violon, il serait son homme. On savait ne pouvoir lui procurer un plus vif plaisir que l'audition d'un morceau de bonne musique ; aussi, lors de la solennelle réception qui eut lieu à l'Oratoire de Londres, en mai 1880, lui ménagea-t-on la surprise, à son entrée dans la grande salle, d'un fragment de son cher Beethoven, joué par trois violons et un violoncelle placés dans la galerie. « Et alors, rapporte un témoin, à tous les regards fixés sur lui, le cardinal, appuyant sa vénérable face sur sa main, parut un moment ravi dans une sorte d'extase. »

D'autres fois, mais beaucoup plus rarement, c'est le vieux cardinal qui se déplace pour aller voir quelques amis particulièrement chers, à Londres ou ailleurs. Au risque d'étonner certaines gens peu habituès à voir un cardinal l'hôte d'un dignitaire anglican,

1 *Documents inédits.*
2 *Letters of Lord Blachford*, p. 416.

il ne croit pas que son titre nouveau l'empêche de continuer à faire, de temps à autre, quelques courts séjours au doyenné de Saint-Paul, chez Church[1]. En 1883, venu à Londres afin de poser pour son portrait, il en profite pour faire à Manning une visite que celui-ci lui rend à Birmingham, l'année suivante. Entre les deux cardinaux, les rapports sont redevenus corrects, bien que toujours un peu contraints : « Que pensez-vous que Manning m'ait fait ? disait Newman à ses compagnons, au sortir de la première de ces rencontres ; il m'a embrassé[2]. » Plus il avance en âge, plus il a peine à sortir de sa retraite. En 1888, au retour d'un court voyage à Londres, il parle à Mgr Ullathorne de l'impression pénible que lui a faite cette ville : « J'ai eu, dit-il, comme une vision de la grande Babylone... Cela m'a fait penser aux mots : « N'aimez pas le monde ni les choses du monde. » Peut-être suis-je trop sévère, et ne pensé-je de cette façon que parce que je suis un vieillard[3]. »

Newman a beau se tenir de plus en plus éloigné du monde, il est suivi, au fond de sa retraite, par les sympathies admiratives qui avaient salué sa promotion au cardinalat ; pour n'avoir plus autant d'occasion de s'exprimer, ces sentiments ne sont ni moins vifs ni moins universels. Chez les catholiques, si l'on a occasion de parler de lui, on le fait sur le ton des adresses

[1] En 1886, Church se félicite d'avoir possédé le cardinal pendant trois jours. (*Life and Letters of dean Church*, p. 321.)
[2] *Life of Manning*, t. II, p. 571.
[3] *Letters of Archb. Ullathorne*, p. 533.

de 1879 et 1880. En 1886, Mgr Ullathorne, lui dédiant son dernier ouvrage de spiritualité, se plaît à rappeler « les quarante années d'une amitié et d'une confiance qui ont grandement enrichi sa vie », et il ajoute :

Profondément sensible aux incalculables services que vous avez rendus à l'Église, en général, par vos écrits, et à ce diocèse de votre résidence, en particulier, par le caractère élevé et complet de vos vertus, par votre zèle pour les âmes, par l'influence qu'exerçait votre présence au milieu de nous, je désire vous faire parvenir l'expression de mon affection, de ma vénération et de ma gratitude, par la dédicace de ce livre. C'est le dernier ouvrage de quelque importance que je pourrai écrire, et mon seul désir serait qu'il fût plus digne de votre patronage.

Ému de ce témoignage venant d'un prélat si vénérable, Newman lui répond par cette lettre que Mgr Ullathorne déclare vouloir garder toujours comme « un mémorial et un trésor » :

Combien Dieu a été bon en me donnant de tels amis ! Il en a été ainsi, tout le long de ma vie. Ils ont pardonné mes erreurs, oublié mes défauts et trouvé des excuses pour mes fautes. Que Dieu vous récompense, mon cher Seigneur, pour votre tendresse envers moi qui ai tant conscience de tout ce en quoi j'ai failli ! Vous avez été toujours indulgent envers moi, et maintenant vous me donnez un témoignage considérable de votre affection, en plaçant mon nom en tête du dernier ouvrage de votre longue vie de services et de sacrifice. C'est une marque de sympathie qui, à cette extrémité de ma vie, me donne courage à envisager le voyage redoutable qui est là proche devant moi[1].

[1] *Letters of Archb. Ullathorne*, p. 481 à 483.

L'année suivante, Mgr Ullathorne écrit, au sortir d'une visite faite à Egbaston :

Je suis allé voir le cardinal Newman aujourd'hui. Il est bien ravagé, mais très en train... Nous avons eu une conversation longue et enjouée, mais, comme je me levais pour prendre congé, il se passa une scène que je n'oublierai jamais, à cause du sublime enseignement qui en ressort pour moi. Il me dit, avec un accent des plus humbles : « Mon cher Seigneur, voulez-vous me faire une grande faveur? — Qu'est-ce? » demandai-je. Il se laissa alors tomber sur ses genoux, inclina sa vénérable tête et dit : « Donnez-moi votre bénédiction. » Que pouvais-je faire avec lui, devant moi, dans cette posture ? Je ne pouvais refuser, sans le peiner. J'étendis donc la main sur sa tête et lui dis : « Mon cher seigneur cardinal, bien que ce dût être à moi d'être à votre place, je prie Dieu de vous bénir et que son Esprit-Saint remplisse votre cœur. » Comme je me dirigeais vers la porte, le cardinal refusant de mettre sa barrette, tant qu'il était avec moi, dit : « Je suis resté à la maison toute ma vie, tandis que vous combattiez pour l'Église dans le monde. » Je me suis senti anéanti en sa présence. Il y a un saint dans cet homme[1].

Des anciennes suspicions et hostilités, plus aucune trace. Si elles subsistent chez quelques-uns, elles n'osent plus se manifester. Quelqu'un faisant un jour allusion, devant Newman, au parti qui lui a fait si longtemps opposition en Angleterre et à Rome, le cardinal se borne à répondre : « Laissez le passé dans le

[1] *Letters of Archb. Ullathorne*, p. 512.

passé[1]. » Il ajoute, avec un sourire : « D'ailleurs ils sont maintenant venus tous autour de moi[2]. »

Les protestants font émulation avec les catholiques, pour célébrer l'homme dans lequel ils voient une gloire nationale. Lord Coleridge, rencontrant le nom de Newman, au cours d'une notice nécrologique sur une notabilité universitaire[3], parle de « ce grand homme qui survit encore à Birmingham, d'âge vénérable, mais sans que rien ait obscurci l'œil de son intelligence, ou abattu la force de son génie, cardinal romain par son titre, mais lumière et guide d'une multitude de cœurs reconnaissants, hors de sa propre communion et au delà des limites de ces petites îles ». Les autorités d'*Oriel College* d'Oxford, se souvenant que Newman a été un des *fellows* de ce collège, se procurent, en 1882, un portrait du cardinal en grand costume, et, avant de le mettre en place dans le *common room*, ils ont la pensée délicate de l'envoyer à Pusey que l'âge et la maladie retiennent à *Christ Church*, pour lui donner la joie de le contempler. Pusey remercie avec émotion : « Les yeux, écrit-il, ont encore leur douceur habituelle ; les lignes profondes qui creusent les joues, révèlent de nombreux soucis et chagrins, depuis les jours anciens où nous échangions de douces pensées. Hélas ! pauvre Oxford, qui n'a pas voulu le garder ! J'ai maintenant tous les traits de sa physiono-

[1] « *Let bygones be bygones* ».
[2] *Life of Manning*, t. II. p. 571.
[3] Notice publiée dans un livre de Knight, intitulé *Principal Shairp and his Friends*.

mie récente, aussi gravés dans mon esprit que les anciens[1]. »

Ainsi cet homme qui, durant sa vie, avait traversé tant de crises intérieures et affronté tant de contradictions au dehors, en butte aux ressentiments de ceux qu'il avait quittés et aux suspicions de ceux auquels il était venu apporter son coucours, se voit, sur ses vieux jours, en paix avec lui-même et avec les autres, universellement honoré, admiré, aimé; les malentendus sont dissipés, les amertumes oubliées, les méfiances évanouies; l'Angleterre tout entière est fière de lui, et l'écho des acclamations unanimes qui ont salué sa promotion au cardinalat se prolonge en une sorte d'apothéose, comme peu d'hommes en ont connu de leur vivant. Et surtout, dans son for intérieur, plus trace de ces inquiétudes, de ces malaises qu'on avait cru parfois y discerner à d'autres époques : au contraire, une grande sérénité et une pleine confiance. « Quant à moi, maintenant, à la fin d'une longue vie, écrit-il en mars 1884, je dis de grand cœur que Dieu ne m'a jamais failli, qu'il ne m'a jamais désappointé, qu'il a toujours tourné pour moi le mal en bien[2]. » Aussi celui de ses biographes qui avait, jusqu'alors, le plus insisté, parfois même au risque de forcer un peu la note, sur certains côtés souffrants de sa nature, ne trouve-t-il, pour caractériser le dernier état de son âme, que ces deux

[1] *Life of Pusey*, t. IV, p. 372.
[2] *Letters and Correspondence of Newman*, t, II. p. 482.

mots : *visio pacis*[1]. Oui, c'est bien une vision de paix. On dirait d'un soir admirablement lumineux et calme, succédant à une longue journée obscurcie par les nuages et traversée par la tempête.

V

Ce beau soir touchait à sa fin. Newman, qui était entré, le 21 février 1890, dans sa quatre-vingt-dixième année, et qui, depuis quelque temps, ne sortait plus guère de sa chambre, déclinait visiblement. La faiblesse croissante du corps n'atteignait en rien l'intelligence ni le cœur. Plus que jamais, il s'absorbait dans la contemplation des réalités invisibles et dans la pensée de la mort prochaine, toujours en pleine paix et en grande sérénité. Aubrey de Vere écrivait à Tennyson, au sortir d'une des dernières visites qu'il fit au cardinal : « Il envisage sa fin avec une lumineuse, tranquille et humble espérance, aussi éloignée de la froideur du sceptique ou du stoïque que de la présomption du puritain enthousiaste. Sur aucun visage d'homme, de femme ou d'enfant, je n'ai vu un sourire semblable au sien, si plein de charité, de douceur, de tendresse et pourtant traversé parfois d'un rayon de gaieté humoristique[2]. » Il ne s'interrompait de ses prières et de

[1] Voy. le dernier chapitre de l'*Essai de biographie psychologique* de Newman, par l'abbé Brémond.

[2] Cité par Mme Dronsart dans un article sur Tennyson. (*Correspondant* du 10 décembre 1897.)

ses pieuses méditations que pour écouter, de temps à autre, la musique que les religieux ou les élèves venaient faire, à son intention, dans un corridor voisin. Il en jouissait ; mais, même en ces intants de délassement, sa pensée se tournait vers Dieu. Un jour, peu avant sa mort, il demanda à quelques-uns des Pères de lui chanter l'hymme du P. Faber ; *The Eternal years;* il se le fit répéter plusieurs fois. « On loue, dit-il, mon hymme : *Lead, Kindly Light* [1], mais celui-là est bien plus beau. Le mien est d'une âme dans l'obscurité; l'autre reflète l'éternelle lumière [2]. » Sa fin fut rapide et calme. A peine fut-il malade pendant trois jours. Il s'éteignit doucement et pieusement, le 11 août 1890, entouré de ses religieux.

L'effet produit par cette mort montra quelle place ce reclus occupait dans la pensée et dans l'affection de l'Angleterre. A ses obsèques, célébrées dans l'église de l'Oratoire, à Birmingham, assistèrent dix-sept évêques, des supérieurs d'ordre, plus de trois cents prêtres, tous les laïques catholiques importants et, à côté d'eux, des notabilités du clergé anglican ou de l'université d'Oxford ; au dehors, ne pouvant entrer dans l'église trop étroite, une foule recueillie et respectueuse. Son corps, selon son désir, fut déposé à coté de celui de son cher Saint-John, à Rednal, dans cette campagne où, tant de fois, il était allé chercher le silence et la solitude pour travailler ou prier.

[1] Sur cet hymne et les conditions dans lesquelles il fut composé, voy. 1re partie, p. 63, 64.

[2] *Cardinal Newman*, par Wilfrid Meynell, p. 83, 84.

Peu de jours après, un service solennel était célébré à Londres, dans la vaste église de l'Oratoire : l'événement de ce service fut le discours que le cardinal Manning y prononça ; on n'eût pu imaginer un éloge plus magnifique du mort. « Nous avons perdu, dit-il en commençant, notre plus grand témoin de la foi, et nous sommes tous appauvris et diminués par cette perte. » A plusieurs reprises, il parle avec émotion de « l'amitié de plus de soixante ans » qui l'a uni à Newman et « qui ne peut avoir de fin ». Répétant ce qu'il a écrit en 1861, il déclare « avoir contracté envers lui, pour l'aide et la lumière qu'il en a reçus, une dette de reconnaissance plus grande qu'envers tout autre homme de ce temps ». Il montre le spectacle étonnant des Anglais de croyances et d'opinions diverses, unis « dans un même sentiment d'amour et de vénération pour un homme qui a passé à travers les barrières sacrées de l'Angleterre en les brisant, qui a porté un défi à ses préjugés religieux et qui a commis le crime, jusque-là impardonnable, de renier tout le *Tudor settlement* ». Il rapporte que quelqu'un a dit : « Que Rome ou non le canonise, il sera canonisé dans la pensée des gens pieux des diverses confessions de l'Angleterre. » « Cela est vrai », déclare l'orateur, et il continue en ces termes :

Il est trop tôt pour mesurer l'œuvre qui a été silencieusement accomplie par la vie du cardinal Newman. Aucun homme vivant n'a à ce point modifié la pensée religieuse de l'Angleterre. Sa disparition clôt un chapitre unique dans la vie religieuse de ce siècle. Cette œuvre a été, pour la

plus grande part, accomplie dans le silence ; car, à cause des habitudes de retraite de l'homme et du fardeau croissant de l'âge, il s'est rarement mis en avant dans ces derniers temps. Néanmoins, les paroles de sa vieillesse étaient comme « le marteau qui brise en morceaux le rocher » et comme la lumière qui opère sans un son. On a courageusement et véritablement confessé qu'il est « le fondateur de l'Église anglicane dans son état actuel »... La pénétrante action de ce seul esprit s'est aussi fait sentir sur les corps séparés de l'Église établie et qui lui sont le plus opposés... La même douce voix, les mêmes lumineuses paroles ont agi parmi eux... Je n'ai pas le cœur, en un pareil moment, d'entrer dans les détails. Ce sera l'œuvre de ceux qui, plus tard, s'appliqueront à rappeler minutieusement l'histoire de cette grande vie. Mais nous ne pouvons oublier, qu'entre autres dettes, nous lui devons un résultat d'une importance singulière. Quiconque ne veut pas se faire moquer, ne peut plus dire que la religion catholique est bonne seulement pour de faibles intelligences et pour des cerveaux sans virilité. Cette orgueilleuse prévention n'est plus. Saint Thomas d'Aquin est trop éloigné et trop peu connu de ceux qui tiennent de tels propos, pour les faire hésiter. Mais l'auteur de la *Grammar of Assent* peut les faire réfléchir à deux fois, avant de s'y risquer. J'ai parlé, jusqu'ici, de son action sur le monde du dehors. Que puis-je dire, ou qu'ai-je besoin de dire de son action intérieure sur l'Église ? Vous tous la connaissez et l'avez ressentie. Ses écrits sont dans vos mains. Mais, au-dessus de l'action exercée par tous ses livres, a été l'exemple de sa vie humble et ascétique ; toujours le même, en union avec Dieu, et d'une charité sans mesure pour tous ceux qui s'adressaient à lui. Il était le centre d'âmes innombrables, attirées vers lui pendant de longues années, comme vers leur docteur, leur guide, leur consolateur. Pour eux, il était une lumière de printemps et une force venue d'une

source surnaturelle... Notre Saint-Père Léon XIII reconnut les mérites et les dons, à la fois naturels et surnaturels, que cachait son humilité, et, à la joie de tous, il l'appela près de lui, à la plus haute dignité. L'histoire de notre pays évoquera, dans l'avenir, le nom de John-Henry Newman, parmi les plus grands de notre peuple, comme un grand instructeur des hommes, comme un confesseur de la foi, comme un prêcheur de justice, de piété et de compassion. Puissions-nous l'imiter dans sa vie, et puisse notre fin être douce et paisible comme la sienne!

Ceux-là sont de bien petits esprits qui, comme le biographe de Manning, se plaisent, devant ce langage, à rappeler les anciens désaccords et disputent à l'archevêque le droit de parler d'une « amitié de plus de soixante ans ». Bien au contraire, réjouissons-nous de voir oublier et effacer des divisions malheureuses. Quel qu'ait pu être le passé, il nous plaît que, par les paroles solennellement prononcées au lendemain de la mort de Newman et à la veille de la sienne propre, Manning ait témoigné de sa volonté d'apparaître, devant la postérité chrétienne, comme l'ami et l'admirateur de l'illustre oratorien.

A ce langage de la chaire catholique, la presse entière fit écho. Ce n'étaient pas seulement les publications catholiques qui, comme le *Month*, organe des jésuites, saluaient en Newman « un père des âmes[1] ». C'étaient les journaux religieux protestants de toutes nuances, même les *evangelicals* ou les non-conformistes, et aussi les grands journaux politiques, qui tous célébraient le

[1] Livraison d'octobre 1890.

caractère, le génie et la vertu du mort. Rarement, on avait vu une telle unanimité. Le langage le plus significatif est celui des anglicans qui relevaient plus ou moins du Mouvement d'Oxford. Le docteur Talbot, *warden* de *Keble College*, à Oxford, écrivait, tout ému, au *dean* Church : « Y eut-il jamais une vie dont le charme et la gravité soient mieux faits pour pénétrer et toucher chaque âme ? Que ne lui devons-nous pas et qu'aurait-il pu être ? » Et Church lui répondait : « Chacun sent maintenant à quel point il était unique, combien, malgré la vie si retirée qu'il menait, sa place paraît vide et impossible à remplir par personne[1]. » Lord Selborne tenait un langage analogue[2]. Le *dean* Lake, après avoir noté, dans le *Guardian*, ce qu'avait de « saisissant » l'universel hommage rendu à la mémoire du cardinal Newman, ajoutait : « Sans doute, par son travail, il a accompli un changement immense dans les sentiments de la nation, relativement à l'Église romaine, et, à ce point de vue comme à beaucoup d'autres, les avantages qu'il a procurés à sa propre Église, sont grands. Mais je crois que beaucoup de bons esprits conviendront avec moi que l'Église romaine n'a pas plus de motifs que nous de lui avoir de la reconnaissance, car il est le fondateur, pouvons-nous presque dire, de l'Église d'Angleterre, telle que nous la voyons aujourd'hui[3]. » Ce même Lake écrivait, quelques jours après, à lord Halifax : « Je désirais sa-

[1] *Life and Letters of Dean Church.* p. 346, 347.
[2] *Memorials of lord Selborne*, part. II, p. 248 et 335.
[3] *Memorials of Dean Lake*, p. 301.

voir quelle impression vous avaient faite l'intérêt excité par la mort de Newman et l'apothéose qui l'a suivie. Pour moi, cela a été extrêmement frappant, comme marque d'un immense changement accompli dans le sentiment national, non seulement en ce qui regarde les catholiques romains, mais sur les sujets religieux d'une façon générale[1]. »

Depuis lors, le temps, loin d'avoir effacé la gloire de Newman, l'a consacrée. Plus que jamais, l'Angleterre entière reconnaît en lui un de ses plus grands hommes, admirant son génie, honorant sa vertu et subissant encore, par-delà le tombeau, le charme singulier que, vivant, il exerçait sur ceux qui l'approchaient. Ce qui vaut mieux que la confirmation de cette gloire, c'est la persistance de l'action bienfaisante qu'il exerce sur les âmes. Aujourd'hui encore, nulle conversion d'anglicans au catholicisme où l'on ne discerne son influence. Ses ouvrages, sans cesse réédités, sont lus avidement par chaque génération nouvelle. Il n'est pas de nom qui ait, aux yeux des catholiques anglais, un tel prestige et dont ils se parent avec autant d'orgueil. Plusieurs de leurs sociétés le prennent comme enseigne. Une souscription, ouverte pour élever une église appelée *Cardinal Newman memorial church*, a produit en peu de temps 350.000 francs. Ajoutons que le renom et l'action de Newman, qui, de son vivant, étaient à peu près confinés en Angleterre, débordent maintenant dans tout le monde catholique. En France, notamment,

[1] *Memorials of Dean Lake*, p. 304.

le grand nombre des ouvrages publiés sur Newman, depuis quelques années, est un signe des temps[1]. Pour ces admirateurs du dehors, Newman n'est plus seulement le controversiste des *Anglican difficulties*, l'autobiographe de *l'Apologia*, le conducteur et le charmeur d'âmes qui a attiré et continue, encore tous les jours, d'attirer tant d'anglicans au catholicisme. Ils le considèrent de préférence par cette autre face que j'ai déjà eu occasion de mettre en lumière; ils voient, en lui, l'historien, le penseur, l'initiateur, qui n'a sans doute pas prétendu formuler de toutes pièces et encore moins imposer d'autorité un vaste système doctrinal, une nouvelle Somme théologique, mais qui, par l'exposé de ses propres recherches, par la confidence de ses expériences psychologiques et morales, a ouvert à la pensée religieuse des voies et des perspectives, indiqué des directions, suggéré des solutions, où plusieurs croient aujourd'hui trouver la réponse cherchée aux difficultés

[1] J'ai eu l'occasion d'en signaler plusieurs, au cours de cette étude: en tête les nombreux ouvrages de M. l'abbé Brémond, notamment son *Essai de biographie psychologique* de Newman, et le choix de *Parochial Sermons* publié sous ce titre : *Newman, la Vie chrétienne* (chez Bloud); le livre de l'abbé Dimnet sur la *Pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine* (chez Lecoffre); la traduction des *Méditations et Dévotions* de Newman, par Mlle Peraté (chez le même); celle des *Discours universitaires* et d'autres sermons choisis, par M. Saleilles (chez Lethielleux); plus anciennement, le livre de Mme Lucy Félix Faure et celui de M. Georges Grappe. On assure qu'une traduction de la *Grammar of assent* est en préparation. Signalons enfin la thèse, d'une inspiration élevée et loyale, qu'un jeune pasteur protestant, M. Raoul Gout, a présentée à la faculté de Montauban, sous ce titre : *Du Protestantisme au Catholicisme, John Henry Newman, notes psychologiques*

de la critique moderne et les éléments d'une apologétique nouvelle.

VI

Manning, qui avait quatre-vingt-deux ans au moment de la mort de Newman, ne devait pas lui survivre longtemps. Depuis quelques années, la pensée de sa mort lui était présente. Il en avait été particulièrement occupé en 1888 et 1889, à la suite de certains avertissements de santé. On lit, à cette date, dans son journal :

23 *septembre* 1888. Chaque jour, je puis m'en aller et en un instant. Je n'ai qu'un désir et une prière, c'est de faire une bonne fin. Après une vie si longue et si pleine, j'espère que je ne briserai pas la cruche à la fontaine... Je crois que je puis dire : *Fidem servavi.*

18 *octobre*... Quel léger choc suffirait pour qu'un vieillard passât durant son sommeil ! J'ai cessé tout travail extérieur et je ne suis pas sorti de la maison. C'est un *tempus clausum*, un ralentissement au terme de la route... Quelquefois, je pense que je serais plus tranquille, si j'étais hors de toute responsabilité. A d'autres jours, je sens que ce serait une grande épreuve de voir changer et mis en échec l'ouvrage de tant d'années. C'est pourquoi, aussi longtemps que je suis mentalement en état de faire l'ouvrage du diocèse et de l'Église, je crois devoir rester.

31 *décembre*. Je sens que je puis être appelé à tout moment...

2 *mars* 1889. Je ne me risque pas à penser combien de temps ma vie peut durer encore... Il faut si peu de chose pour la faire s'évanouir. Quatre-vingts ans est une vie, et ce qui reste après est un temps de repos, de revue rétrospec-

tive, pour corriger les erreurs, et de préparation à la fin. C'est un intervalle entre la vie et la mort. Ma vie active est finie[1]...

Avec le temps, ces sentiments l'occupent davantage encore. « Il y a des gens, dit-il, qui n'aiment pas à parler de leur fin. Pour moi, j'aime à le faire. Cela aide à se préparer et cela enlève toute tristesse et tout effroi. Il est bon de se remplir la pensée de la lumière et de la beauté du monde par delà le tombeau. C'est ce qui inspirait à saint Paul *son désir de déloger*[2]. »

Tout en fixant ainsi sa pensée sur le mystérieux avenir de l'autre vie, le vieil archevêque aimait aussi à se reporter vers les années écoulées ; il repassait en esprit les étapes successives de sa longue existence, et, sous l'inspiration de ces souvenirs, il écrivait des notes qui ont été retrouvées dans ses papiers, et où un dessein d'apologie personnelle se mêlait à une sorte d'examen de conscience, des réminiscences autobiographiques à des jugements portés sur les hommes auxquels il avait eu affaire. Il avait commencé, dès 1880, à écrire des notes de ce genre ; mais les plus nombreuses et les plus importantes datent de l'été de 1890. En considérant ainsi rétrospectivement sa destinée, Manning y trouve motif à actions de grâces. Si, tel jour, au spectacle de la vie d'un homme ayant fait, comme Macaulay, brillante figure d'homme d'État, quelque bouffée lui revient des ambitions politiques de sa jeu-

[1] *Life of Manning*, t. II, p. 799 à 801.
[2] Cité par M. de Pressensé dans son étude sur le cardinal Manning.

nesse, il s'en dégage aussitôt et se félicite d'avoir été séparé du monde et choisi par Dieu pour être, fût-ce aux dépens de sa popularité, le témoin de grandes vérités et le serviteur de grandes causes. « A cette lumière, dit-il, toutes mes aspirations et toutes mes ambitions s'évanouissent. » Il espère, du reste, que son action n'a pas été vaine pour l'Église. « Je n'ai pas conscience, ajoute-t-il, d'avoir laissé tomber une pierre ou seulement un grain de vérité[1]. » Cependant cette action de grâces et cette satisfaction de conscience se voilent parfois d'une sorte de tristesse : telle une note écrite en 1888, où Manning se plaint, non sans quelque dépit, d'avoir, au cours de sa vie, beaucoup plus souffert des catholiques, et surtout des catholiques de son diocèse, que des protestants. Fait singulier : tandis que Newman, après avoir été humainement entravé dans tout ce qu'il a tenté, a une fin d'existence sereine et heureuse, Manning, dont toutes les entreprises semblent avoir réussi et qui est parvenu personnellement au comble des honneurs et de l'influence, laisse alors entrevoir je ne sais quoi d'un peu amer et désabusé.

Telle est, notamment, l'impression que laisse la plus remarquable et la plus étendue de ces notes, écrite en 1890, où Manning expose ce qu'il appelle « les obstacles à l'expansion de l'Église catholique en Angleterre[2] ». Il y fait, avec une pénétration rare, avec

[1] *Life of Manning*, t. II, p. 675 à 678, 721, 730.
[2] *Ibid.*, t. II, p. 774 à 796.

une franchise courageuse, mais aussi parfois avec un pessimisme sévère, l'examen de conscience du clergé à la tête duquel il vient de combattre. On ne sait pas bien si le sentiment qui s'en dégage est la résolution virile d'un homme qui ne scrute le mal bien à fond que parce qu'il a la volonté et la certitude d'en triompher, ou le découragement un peu las du vieux général qui se prend à douter de la valeur de ses troupes et des chances de sa cause. Quoi qu'il en soit, le morceau est curieux, instructif, et vaut qu'on s'y arrête un moment. A la veille de voir disparaître le personnage qui a tenu une si grande place dans le mouvement catholique d'outre-Manche, il est intéressant de connaître quelle impression dernière il emporte de ses quarante années de combat, quels enseignements il a tirés de cette expérience, et ce qu'il augure de l'avenir. Ce sont vraiment ses *novissima verba*. Ajoutons qu'on ne trouve pas seulement, dans cette note, des lumières sur la situation religieuse de l'Angleterre; quelques-unes des leçons qui s'en dégagent ont leur application en tous pays.

Le premier obstacle, signalé par Manning, vient de ce que le clergé catholique n'est pas aussi « cultivé » et « civil » que le clergé anglican. Il n'est pas « civil » en ce sens qu'il ne « concourt pas à la vie civile de la nation ». Manning reconnaît, à la décharge de ce clergé, que c'est la conséquence de l'ancienne persécution et aussi de la part faite forcément à l'élément irlandais, mais il ajoute :

Aussi longtemps que durera cet état d'esprit, nous n'aurons pas de clergé *civil*, et aussi longtemps que notre clergé ne sera pas *civil*, il restera confiné dans la sacristie, comme en France. Et cela, non par le fait d'une opinion publique hostile, mais par sa propre incapacité à prendre part à la vie politique du pays... Le fait est que toute la vie civile et politique de l'Angleterre nous est ouverte, si seulement nous savons comment y entrer et nous y conduire. Notre foi doit nous accompagner et nous gouverner partout. Mais, à l'exception de très rares occasions, elle n'a pas besoin d'être proclamée... Nous ne pouvons, comme Notre-Seigneur, ni multiplier les pains, ni guérir les lépreux, actions qui lui gagnèrent le peuple ; mais nous pouvons être les premiers à coopérer avec tous ceux qui travaillent à soulager toute forme de souffrance, de peine et de misère humaine. Partout où nous faisons ces avances avec plaisir et utilité, le peuple de ce pays nous reçoit dans ses rangs avec une joie visible...

« Un autre obstacle plus grand encore, dit Manning, vient du manque de profondeur de notre prédication. » Il reproche aux prêtres catholiques de s'égarer en amplifications sur les dévotions secondaires, au lieu d'instruire solidement les fidèles des grandes vérités de l'Évangile. Pourquoi, se demande-t-il, n'attirent-ils pas les auditeurs, comme tel prédicateur dissident ou comme le général Booth de l'Armée du Salut? C'est que leurs sujets sont mal choisis et qu'ils ne sont pas assez enflammés de l'amour de Dieu et des âmes. Et il continue en ces termes :

Quand nous prêchons sur les dévotions et les controverses, cela ne touche pas les âmes des Anglais... Et pour-

tant nous pourrions gagner et remuer les âmes, les attirer et les attendrir comme Notre-Seigneur l'a fait et par les mêmes vérités... Telle fut aussi la prédication des Apôtres, quand ils prêchaient au nom de Jésus. Cette prédication a converti le monde, et aucune autre ne convertira l'Angleterre. La masse des Anglais croit encore dans Notre-Seigneur, son amour, sa passion, son pouvoir d'absolution, son précieux sang, et aussi dans le repentir, la grâce et la conversion. Pourquoi ne pas aller à la rencontre de leurs esprits, sur le terrain de ces vérités, et répondre aux besoins de leurs âmes, en leur présentant toutes ces choses dans une fraîcheur et une beauté plus grande? Ils viennent à nous dans l'espoir de les entendre, et ils s'en vont, vides, disant que notre prédication ne les a pas atteints et que ce n'est pas ce dont ils ont besoin. Attendons de les avoir amenés à se confesser, avant de leur enseigner les Rosaires et l'usage de l'eau bénite.

Un troisième obstacle vient de ce qu'une réaction exagérée contre le protestantisme a discrédité, parmi les prêtres catholiques, la lecture de la Sainte Écriture. L'idéal de la vie chrétienne en a été abaissé.

Le quatrième obstacle est l'ignorance où les catholiques anglais de naissance sont de l'état spirituel du peuple anglais. Des époques de persécution, où ils avaient vécu repliés sur eux-mêmes, ils ont gardé l'habitude de pousser à l'extrême la maxime *Extra Ecclesiam nulla salus*. Manning dépeint ainsi leur état d'esprit :

Ils ont cru que les protestants en général étaient sans foi ni baptême, ou même, s'ils étaient baptisés, qu'ils n'en étaient pas meilleurs pour cela. Cette idée était tellement ancrée, même chez certains prêtres, que j'en ai

connu qui ont refusé de recevoir des convertis. « Dieu merci, disait un prêtre, je n'ai pas reçu de convertis dans l'Église. » Ils supposaient que, nous autres anglicans, nous étions des imposteurs, ou que nous agissions par des motifs humains; tout comme nous-mêmes nous le faisions, quand des juifs se présentaient pour se faire chrétiens. Cet état d'esprit est heureusement en train de disparaître. C'est là un état d'esprit étrange; car on ne pouvait s'empêcher de savoir que la grande majorité des Anglais sont baptisés, et, partant, élevés à l'ordre surnaturel. Dès lors, s'ils vivent dans la charité à l'égard de Dieu et du prochain, leur baptême doit les sauver.

Et, après avoir rappelé la doctrine de la grâce en cette matière, Manning ajoute :

Mon expérience personnelle de ceux qui sont en dehors de l'Église confirme tout ce que j'ai écrit à propos des doctrines de la grâce. J'ai connu intimement des âmes vivant de la foi, de l'espérance, de la charité et de la grâce sanctifiante avec les sept dons du Saint-Esprit, en humilité, pureté absolue de vie et de cœur, en méditation constante de l'Écriture sainte, en une prière continue, en un renoncement complet d'eux-mêmes, en un travail personnel consacré aux pauvres, ayant, en un mot, une vie d'une sainteté visible aussi évidemment l'œuvre du Saint-Esprit que j'en aie jamais rencontré. J'ai vu cela en des familles entières, parmi les riches comme parmi les pauvres, et dans toutes les positions sociales. De plus, j'ai reçu dans l'Église je ne sais combien d'âmes dans lesquelles je ne pouvais trouver de péché mortel. Elles étaient évidemment dans la grâce de leur baptême. Des prêtres que j'ai interrogés m'ont rendu le même témoignage... Comment, avec de tels faits, peut-on continuer à parler des hommes qui, en Angleterre, sont en dehors

de l'Église, comme s'ils se trouvaient simplement en état de nature, de mauvaise foi, et comme devant être évités pour immoralité ? Il se trouve sans doute de telles gens parmi eux, mais quel est l'état de la France, de l'Italie, de l'Espagne, de l'Amérique du Sud ? Toute la lumière et toute la grâce de l'Église catholique sont vaines pour des multitudes, dans ces nations catholiques.

Le cinquième obstacle est ce que, faute d'un nom meilleur, Manning appelle le *sacramentarisme*. Il dit à ce propos :

Les prêtres courent le danger de devenir de simples diseurs de messes (*mass-priests*) ou des machines à sacrements (*sacrament-mongers*). Ils possèdent, par commission divine, le pouvoir d'administrer les sacrements qui confèrent la grâce *ex opere operato*, à laquelle ils ne peuvent rien ajouter et dont l'effet ne peut être empêché par leur propre indignité. Il est très facile à un prêtre, *citra peccatum mortale commissum*, de négliger sa méditation, son examen de conscience et ses exercices de piété, de devenir par conséquent aride et sans vie spirituelle. Cependant, il continue à administrer les sacrements d'une façon exacte, mais mécanique. Il n'a commis nul péché mortel, car mille péchés véniels sont toujours véniels. L'homme pourtant est devenu sec et aride, et tout le monde s'en aperçoit quand il prêche, quand il confesse, quand il se trouve auprès d'un lit de mort ou dans une maison de deuil... Il n'était pas dans l'intention de Dieu que l'efficacité intrinsèque des sacrements dispensât de la perfection subjective, ni le ministre, ni le sujet.

Pour caractériser le sixième obstacle, Manning crée aussi un mot ; il l'appelle l'*officialism* qu'il définit ainsi :

Il consiste à compter, pour le succès de notre travail, non sur notre perfection subjective, mais sur nos pouvoirs officiels. Il est certain que, chez nous, si l'objectif est trop apprécié, le subjectif l'est trop peu. Il est curieux de remarquer à quel point, dans l'Église établie, les *high-churchmen* sont secs, et à quel point les *low-churchmen* exaltent leur propre personnalité. Or, dans l'Église catholique, tout prêtre est un *high-churchman*, et il y a là un danger de suffisance officielle. Si cela n'avait pas existé, la haine et le mépris du sacerdotalisme ne se seraient pas produits. Je regrette de dire que même de bons prêtres prennent un air suffisant. Ils visent à l'exaltation de leur charge, mais ils ne parviennent qu'à se diminuer eux-mêmes. Ceci a causé des difficultés sans fin dans nos hôpitaux et dans nos asiles de pauvres. Malheureusement même de dignes prêtres n'ont pas toujours des manières distinguées, et ils s'emportent contre tout obstacle à l'exercice de leurs fonctions sacrées, d'une façon qui ne gagne rien et souvent perd tout.

Manning rappelle alors tout ce qu'il a fait pour élever, chez ses prêtres, l'idéal sacerdotal, et ce lui est une occasion de revenir sur une thèse qui lui était chère, en contestant que l'état du prêtre séculier soit d'un niveau inférieur à celui du clergé régulier. Il affirme que le séculier est appelé, lui aussi, à la perfection spirituelle. Il continue en ces termes :

A cela on répondra : Regardez les prêtres séculiers, où est leur perfection spirituelle? Je réponds : Regardez les réguliers, sont-ils tous parfaits ? Les prêtres séculiers sont des centaines de mille ; il n'y a pas vingt mille réguliers. Il peut y avoir moins de vase dans un canal que dans le fleuve du Saint-Laurent ; mais l'un est la création de Dieu ;

l'autre est l'œuvre de l'homme. Du reste, si le clergé séculier est d'un niveau spirituel inférieur à celui des réguliers, ce que je veux bien supposer, sans le concéder, je l'attribue à trois causes. La première est la notion abaissée de la prêtrise qui est devenue de tradition. Plus haut est le but, plus haut on vise. Un idéal abaissé produit des désirs abaissés et paralyse les affections et les énergies de l'âme... La seconde est l'état défectueux de nos séminaires... Enfin, en troisième lieu, les prêtres d'un diocèse seront ce que sera l'évêque. S'il est relâché, ils le seront. S'il est strict, ils le seront aussi... De plus, un évêque ne doit pas être dépendant des classes riches, ni dîneur en ville, ni dissipateur de son temps, ni faiseur de plaisanteries, ni liseur de journaux, ni habitué à s'entourer de favoris, mais il doit être accessible à tous ses prêtres, tous les jours et à toute heure, partageant leurs fardeaux et leurs troubles, désintéressé en parole et en acte. Il doit vivre pour ses prêtres et parmi eux et avoir un genre autant que possible semblable au leur. Dieu sait combien nous sommes imparfaits, mais, si nous visons à la perfection et si nous leur disons : « Venez », nos prêtres nous suivront. Si nous visons à quelque chose d'inférieur, et si nous leur disons : « Allez », ils tombent tous à terre. Si les prêtres diocésains sont inférieurs aux réguliers, la cause principale doit en être cherchée chez l'évêque, — d'abord dans son séminaire, ensuite dans sa vie, son esprit et sa discipline. Aujourd'hui, quelques évêques, ayant un clergé d'une culture inférieure, sont désappointés, découragés, et tentés de se détourner de leurs propres prêtres et d'appeler des réguliers pour faire ce qu'ils ont besoin de faire faire. L'effet de cette conduite est de refroidir et de déprimer encore plus le clergé, et même de le confirmer dans son état abaissé.

Un septième et « grave » obstacle est « l'esprit de

controverse, tant dans le sujet que dans la forme, des prédications et des écrits ».

Il n'est pas douteux, dit Manning, que cet esprit de controverse n'ait été fatalement produit par la soi-disant Réforme qui nia la vérité catholique et affirma des erreurs de doctrine. Mais la controverse ne peut être autre chose que de la théologie polémique, et la théologie polémique ne peut être que destructive. Or la destruction n'édifie rien, elle ne fait tout au plus que déblayer l'emplacement, afin de rendre la construction possible. Et cependant la théologie positive, elle aussi, sait fort bien déblayer sans paraître le faire, car la clarté de l'exposition constitue déjà, à elle seule, une preuve. *Evidentia* est la vérité qui se montre à travers les nuages et se rend visible comme la lumière. La grande majorité des hommes se laisse convaincre, moins par le raisonnement que par une idée nette de la vérité... Le fondateur des *Quakers* avait bien raison quand il disait : « Lorsque je discute, je prends bien garde de ne pas provoquer mon adversaire, car, aussi longtemps qu'il reste calme, toute la grâce de Dieu qui se trouve en lui, se range de mon côté. »

Ceci conduit Manning à signaler un huitième obstacle, qui vient de ce que le clergé catholique « ne se rend pas suffisamment compte, avant d'enseigner les gens, de ce que ceux-ci croient déjà ».

L'enseignement de la vérité, dit-il, est comme un jeu de *dominos;* si nos auditeurs posent un *trois*, nous devons aller à leur rencontre, avec un *trois* de notre côté. Mais, pour agir ainsi, il nous faut, avant tout, connaître quelles sont les convictions de nos auditeurs. Tant que nous ferons appel à ces vérités telles qu'elles existent dans l'esprit du peuple anglais, il répondra à notre appel et nous

gagnerons son attention et sa confiance, si nous prêchons ces vérités mieux que ses propres prédicateurs; nous établirons, par là, la supériorité de notre foi...

Londres, à lui seul, a, dans ses rues, quatre millions d'hommes dont la moitié n'ont pas la notion de Dieu. De Wesley au général Booth, les non-catholiques travaillent parmi eux. L'Église catholique ne fera-t-elle rien? Certainement notre première œuvre est *ad intra*, sur notre propre peuple, et il en a bien besoin. Mais ne ferons-nous rien *ad extra?*... Je crois que nous pourrions beaucoup... J'ai dit plus haut que nous devions jouer aux dominos avec le peuple anglais. A quoi sert de prêcher, sur l'Immaculée-Conception, à des gens qui ne croient pas à l'Incarnation, ou, sur l'Église, à ceux qui ne croient pas au Christianisme? Pour une procession à travers les rues, il serait mieux de réciter ou de chanter les litanies du saint nom de Jésus que les litanies de Lorette. Donnez au peuple anglais ce qu'il comprend, et il vous écoutera. De même, chantons des cantiques anglais dans les rues, plutôt que d'y réciter le rosaire. Les cantiques sont intelligibles à tous; le rosaire est non seulement inintelligible aux non-catholiques, mais il est, pour eux, une pierre d'achoppement, par ses répétitions perpétuelles. Nous avons besoin de prédications en plein air et d'instructions données ici et là, dans des locaux séculiers, non dans nos Églises... L'œuvre de l'Armée du Salut, avec tous ses défauts, est trop réelle pour être plus longtemps méconnue et attribuée au démon. Nous sommes tenus de ne pas nous laisser surpasser en sacrifice de soi et en amour des âmes.

En une assemblée publique qui se tint aux États-Unis, l'on rapporte que le nom de Jésus fut reçu avec des applaudissements et le nom de l'Église avec des murmures. C'est un fait terrible, une condamnation à mort de l'élément purement humain de l'Église chrétienne, mais une indication de la foi et de l'amour envers Jésus-Christ lui-même.

Aussi longtemps que cet amour survivra, nous pouvons faire appel à cet amour.

Depuis longtemps, j'ai pensé avec crainte que l'Église visible est maintenant dans la position de Jérusalem au temps d'Isaïe, ou lorsque Titus en faisait le siège. Le divin Esprit règne sur l'*Ecclesia docens et regens*, mais l'esprit humain règne sur la société chrétienne. Si cela n'était pas, Londres n'aurait jamais été dans l'état où nous le trouvons aujourd'hui, et que faire à cela? Certainement ni la petite piété de notre aristocratie, ni la dévotion genre faubourg Saint-Germain ne sauraient y remédier... Gardons à leur place nos piétés et nos modes de dévotion ; mais le monde se meurt, *positus in maligno*, et il nous faut pénétrer en lui, comme à travers le feu.

Manning signale ensuite, comme neuvième obstacle, les Jésuites, contre lesquels j'ai déjà eu occasion d'indiquer qu'il avait de vives préventions ; son biographe a omis à dessein de publier cette partie de la note ; c'est nous mettre dans l'impossibilité d'apprécier la valeur de ses griefs.

La note se termine par un assez long morceau où Manning, après avoir affirmé que l'Église anglicane est sans prise sur l'esprit du peuple, déclare qu'il n'en est pas de même de la foi catholique :

Cependant, dit-il, je ne crois pas que le peuple anglais sera reconquis par l'intelligence... Il ne le sera que s'il se trouve un amour humain, un zèle et un esprit fraternel, attirant la volonté humaine à la présence divine. Il n'y a nul autre moyen pour ouvrir l'oreille, l'intelligence et l'âme de l'homme, et nous sommes heureusement aussi indépendants et détachés du monde, de ses titres, de ses richesses, de ses privilèges, que l'Église des apôtres.

Malheur à l'homme qui enlace l'Église dans la politique et les gouvernements ! Malheur à l'évêque qui, dans l'Église, appartient à un parti ou en a les préjugés ! Il devrait être au-dessus de tous les partis et de tous les préjugés, et, comme il est placé dans l'état de perfection, il devrait être à la fois humain et chrétien.

Les charités de Londres sont innombrables, et tout homme ayant un office devrait sympathiser avec toutes... Jusqu'à présent, qu'avons-nous fait ? Nous les avons laissées toutes à ceux qui sont hors de l'unité.

La conclusion de tout ce que j'ai écrit, je crois que ce doit être ceci : « Que quiconque représente l'Église catholique, en Angleterre, est tenu à viser à l'idéal le plus élevé en toutes choses. »

Et Manning, entrant alors dans quelques détails, marque à quelle existence austère et sacrifiée cet idéal doit obliger le prêtre et l'évêque, pour agir sur les âmes des laïques et pour expier les péchés des hommes. Il faut « une volonté qui tende inflexiblement en haut, une voix qui fasse sans cesse entendre cet appel : Viens en haut ». L'archevêque conclut en ces termes :

Je n'aurais pas écrit ce qui est dans ce journal, si je n'avais pas été tenu de le faire. Ce que j'ai écrit paraîtra peut-être, à quelques-uns, extrême, mais il me semble qu'il faut que quelques-uns soient extrêmes, c'est-à-dire, qu'ils suivent la vérité jusqu'au bout, et qu'ils aient, en toutes choses, le plus haut idéal. Il y aura toujours beaucoup de ces bonnes gens qui aplaniront, faciliteront et élargiront les voies de la liberté. Qu'il y en ait un, au moins, qui se prononce pour la voie la plus haute et la meilleure, la plus heureuse et la plus sûre.

Il importait, fût-ce au prix de ces longues citations, de faire connaître comment le cardinal Manning, au terme de sa vie, voyait la situation du catholicisme dans son pays et y comprenait la mission du prêtre et de l'évêque. Il me semble que son renom n'y perd pas. Cela même lui donne la figure d'une sorte d'initiateur, tranchant avec la tradition un peu vieillie et routinière où s'attardait parfois le clergé. De ses préceptes semble se dégager un type ecclésiastique nouveau, celui vers lequel doit tendre le clergé catholique, non pas seulement pour reconquérir l'Angleterre protestante, mais pour avoir prise sur nos démocraties modernes, plus encore séparées de l'Église que les pays d'hérésie.

Cependant que le vieux prélat, retenu par l'âge dans sa demeure épiscopale, jetait sur le papier ces réminiscences du passé et ces vues d'avenir, sa santé, qui avait toujours été délicate, devenait de plus en plus fragile et limitait, chaque jour davantage, son activité extérieure. Sa volonté et son énergie n'en étaient pas atteintes. Il gardait toujours en ses seules mains le gouvernement de son diocèse. Pas une affaire, petite ou grande, qu'on osât traiter en dehors de lui. Dans les premiers jours de janvier 1892, la faiblesse augmenta, et il fut bientôt visible que la fin approchait. Le 13, l'archevêque demanda les derniers sacrements et fit sa profession de foi, devant le chapitre de Westminster. Vers le soir, on l'entendit dire : « *Jugum deposui. Opus consummatum est.* » Le 14 au matin, tandis que Mgr Vaughan, à sa demande, célébrait la messe à côté de lui, dans son oratoire, il expira.

Ce qu'on remarqua le plus à ses obsèques, ce ne fut pas l'affluence des dignitaires ecclésiastiques, des sommités sociales, des personnages officiels, représentants de la reine et du prince de Galles, membres du corps diplomatique; ce fut la prodigieuse multitude d'hommes du peuple, travailleurs ou même misérables de toutes sortes, qui suivit le cortège, de l'église au cimetière, ou fit la haie le long des rues, tous, — catholiques, protestants, socialistes, — s'inclinant, ou même s'agenouillant au passage du corbillard, pour témoigner de leur reconnaissance et de leur respect envers celui qui les avait aimés et servis. Jamais pareille démonstration populaire n'avait salué, en terre anglaise, la dépouille mortelle d'un prince de l'Église romaine.

Cette mort, suivant, à dix-huit mois d'intervalle, celle de Newman, marque une date dans l'histoire du catholicisme en Angleterre. L'orateur, chargé de prononcer l'éloge funèbre du cardinal, disait au début de son discours : « Une époque vient de finir; une autre va commencer. » L'époque qui finissait aurait pu être appelée l'époque héroïque de la renaissance catholique en Angleterre. Quant à l'époque qui commençait, le moment n'est pas venu de dire ce qu'elle a été et ce qu'elle sera. Les événements sont trop récents, les acteurs trop proches, pour que l'histoire puisse les considérer avec le recul qui lui est nécessaire; et, surtout, cette phase nouvelle n'a pas encore assez duré, pour qu'on soit en mesure d'en définir le caractère et d'en constater les ré-

sultats. D'ailleurs, jusqu'ici, rien de saillant ne s'y est produit. Un moment, en 1895 et 1896, après l'accueil fait à la lettre pontificale *ad Anglos*, on s'est demandé si le mouvement de rapprochement, issu de la campagne tractarienne, ne touchait pas à un dénouement; mais cette illusion a été vite et rudement dissipée par la bulle contestant la validité des ordres anglicans, et, de cette tentative, il n'est resté, sur l'heure, que des ressentiments et des méfiances creusant davantage le fossé entre les deux Églises. Depuis, le temps a fait son œuvre d'apaisement, mais aucune nouvelle tentative n'a été faite pour jeter un pont sur ce fossé. Si l'union n'est pas en vue, du moins il n'y a pas d'état de guerre. Les catholiques anglais jouissent d'une liberté entière que leur envient leurs coreligionnaires du continent; leur foi s'impose de plus en plus au respect de leurs compatriotes, et leur ancienne impopularité n'est plus qu'un souvenir. Dans le clergé comme parmi les fidèles, la vie religieuse est régulière et active, le bien se fait, les œuvres se développent, mais tout cela dans une note un peu grise, un peu sourde, sans événement marquant. Rien qui rappelle les grandes transformations, les élans puissants, les fécondes secousses de l'époque précédente. Beaucoup d'hommes, pieux, zélés, instruits; nulle figure qui sorte des rangs et ait prise sur l'esprit public, à la façon d'un Wiseman, d'un Newman ou d'un Manning. Les conversions, à les compter d'après les statistiques, sont encore nombreuses, mais elles sont intellectuellement moins considérables que celles d'autrefois, et, si elles n'effa-

rouchent plus autant l'opinion, elles n'ont pas le même retentissement et la même influence. En Angleterre, du reste, comme partout ailleurs, les catholiques qui réfléchissent sont surtout occupés, en ce moment, des redoutables et nouveaux problèmes que la pensée moderne a posés devant les hommes de foi, dans les ordres divers de la critique exégétique, de l'histoire dogmatique, des sciences naturelles, de la philosophie; et, à vrai dire, n'est-ce pas de la façon dont leur Église résoudra ces problèmes, que dépend, en grande partie, le crédit dont elle jouira auprès de l'opinion anglaise, le plus ou moins de chance qu'elle aura d'y étendre ses conquêtes ?

En attendant, les grands progrès sont comme suspendus; c'est un état stationnaire. On dirait un instant de répit après un effort violent, une pose en terrain plat après une laborieuse et heureuse ascension. Personne toutefois n'a le sentiment que cette situation soit durable et définitive, et que l'évolution commencée, il y a soixante ans, doive s'arrêter là. Si peu qu'il en paraisse maintenant au dehors, le ferment catholique qui a été alors déposé dans la conscience anglaise, n'est pas mort; il y continue, dans l'ombre et le silence, son mystérieux travail. A quelle heure, sous quelle forme, les résultats de ce travail se manifesteront-ils de nouveau, c'est le secret de Dieu qu'aucune prévision humaine ne saurait se flatter de découvrir.

CHAPITRE VI

ORIGINE ET PREMIÈRES LUTTES DU RITUALISME

I. Le Tractarianisme devait faire naître le besoin d'une rénovation du cérémonial. Les promoteurs du mouvement ont l'intuition de cette révolution liturgique, mais ne veulent pas la précipiter. Innovations tentées par quelques-uns de leurs adeptes. Il s'y mêle une réaction esthétique. Irritation dans le monde protestant. — II. La sécession de Newman, en modifiant le caractère du mouvement tractarien, encourage les innovations rituelles. Oppositions qu'elles soulèvent. Troubles de S. Barnabas. Les Ritualistes n'en sont pas découragés. Fondation de la Société de la Sainte-Croix, de la Confrérie du Saint-Sacrement et de l'*English Church Union*. Troubles de S. Georges *in the East*. A partir de 1860 et pendant l'agitation soulevée par les *Essays aud Reviews*, un certain apaisement se fait autour du Ritualisme. — III. Etat du culte dans les églises et les couvents ritualistes, vers 1866. Indignation croissante dans les parties protestantes de l'Anglicanisme. On veut abattre le Ritualisme. Comment les Ritualistes se justifient-ils sur le terrain de la légalité ? Ils commencent à être mieux vus et mieux compris. On constate l'efficacité de leur apostolat. Pusey qui s'était tenu d'abord sur la réserve, adhère au Ritualisme, en 1866. Dissemblance qui subsiste entre les anciens Tractariens et les Ritualistes. Le Tractarianisme est effacé par le Ritualisme.

I

Pendant que le catholicisme, en dépit de malheureuses divisions, progressait en Angleterre, sous la double et diverse influence des deux grands convertis, Newman et Manning, que devenait l'autre forme, plus imparfaite, mais non négligeable, de la renaissance catholique issue du Mouvement d'Oxford, celle qui se manifestait

dans le sein même de l'Anglicanisme? Elle se présente, à partir surtout de 1865, avec un caractère nouveau qui lui vaut un nom nouveau également, celui de Ritualisme. Le Ritualisme, tout en provenant du Tractarianisme, en diffère; mais il ne tarde pas à l'absorber et à s'y substituer. Sa rapide diffusion, l'ardeur de conviction qui anime ses partisans, les luttes qu'il a soutenues, les conséquences qui pourront en découler au point de vue catholique méritent l'attention de l'historien. Est-ce à dire que, dans la vie religieuse de l'Anglicanisme, ce mouvement soit aujourd'hui le seul qui puisse intéresser l'observateur? Non ; si j'avais entrepris une histoire générale de cette Église si étrangement composite, j'eusse dû y noter plusieurs autres courants, dont certains paraîtraient peut-être d'un intellectualisme plus affiné et plus moderne. Mais ce serait sortir de mon sujet, qui est uniquement de suivre l'effort tenté pour catholiciser l'Anglicanisme. Là est ma raison de m'en tenir à l'étude du Ritualisme.

M. Gladstone, évoquant, en 1874, le souvenir de ce qu'était le culte anglican un demi-siècle auparavant, écrivait : « L'état des choses était déplorable, au delà de ce que j'ai jamais lu ou vu... Nos offices étaient probablement sans pendant dans le monde, par leur vulgarité. Ils auraient choqué un brahmane ou un bouddhiste, et ils n'eussent certes pas été supportés en Angleterre, si le goût et la perception de l'idéal n'avaient été engloutis dans le même naufrage que la dévotion. » « Je ne sais, disait-il encore, si la chrétienté offrit jamais le spectacle de communautés de chrétiens plus froides, plus

dénuées de dévotion et de respect religieux... Nos églises et notre culte n'attestaient que trop une indifférence glaciale. » Et il n'hésitait pas à confesser que cette situation était « le scandale de la chrétienté [1] ».

Bien que principalement doctrinal, le mouvement dont Newman et ses amis avaient pris l'initiative, peu après 1830, en publiant les *Tracts for the Times*, devait forcément faire naître le besoin d'une rénovation du cérémonial. En éveillant, d'une façon générale, la curiosité sympathique des choses catholiques, en suscitant le désir de se rattacher, dans la vie extérieure de l'Anglicanisme, aussi bien que dans sa vie intérieure, aux traditions d'avant la Réforme, et de se remettre plus ou moins en harmonie avec l'Église universelle, en rehaussant l'idéal religieux, en recherchant le sens perdu du symbolisme liturgique, en ravivant la notion effacée du surnaturel et du mystère, en ouvrant des horizons depuis longtemps fermés à la piété et à la dévotion, on faisait naître, dans les intelligences, dans les cœurs et dans les imaginations, des besoins auxquels l'ancien culte ne pouvait satisfaire. Et surtout, du moment qu'on entendait restaurer la foi à la Présence réelle et rendre au sacrifice eucharistique la primauté rituelle qu'il avait perdue, comment ne pas se sentir mal à l'aise dans ces églises froides et dénudées qui, par leur disposition même, n'étaient que des salles

[1] Discours à la Chambre des communes, du 9 juillet 1874. Article publié dans le *Contemporary Review* d'octobre 1874. — Cf. aussi *A Chapter of an Autobiography* (1868).

de prêche, où il n'y avait plus d'autel, et où l'on discernait à peine, à travers les bancs à haut dossier et derrière la chaire du prédicateur ou le pupitre du lecteur, la misérable table de bois, sur laquelle, en de très rares occasions, se célébrait, sans honneur et même souvent sans décence, le service de la communion[1] ? Ne devait-on pas être tenté de rétablir l'antique solennité des rites, des attitudes, des gestes, des ornements et des costumes, pour affirmer la foi retrouvée et pour effacer le scandale de la négation pratique qui s'était si longtemps affichée dans le culte anglican ?

Les Tractariens avaient eu, dès l'origine, l'intuition de cette révolution rituelle et liturgique. « Je considérais, a écrit Newman, que l'Église anglicane devait avoir un cérémonial, un rituel, une plénitude de doctrine et de dévotion qu'elle n'avait pas[2]. » Keble, en 1839,

[1] On en peut juger par ce qui se passait encore au milieu du dernier siècle, dans certaines paroisses où des desservants âgés avaient gardé les vieilles habitudes. M. Kegan Paul, appelé, en 1852, à prendre la charge d'une paroisse du diocèse d'Oxford, décrit ainsi la façon dont le vieux *vicar* y administrait la communion : « Le vin pour la communion était placé sur la table, dans une bouteille noire. Une fois, le bouchon n'avait pas été retiré. Le vicaire se tourna alors vers ceux qui s'agenouillaient à la balustrade pour communier, et demanda si un *gentleman* ou une *lady* avait un tire-bouchon. Cet instrument ayant été obtenu (je suppose du cabaret d'en face où, par occasion, on se procurait des stimulants pour le vieux *curate* pendant le sermon), on procéda au service. On ne célébrait ce rite qu'à Noël, le vendredi saint et le jour de Pâques. Une très digne vieille femme se présenta un jour de Pâques ; quand le recteur s'approcha d'elle, à la balustrade, il lui dit : « Hallo ! Mrs Boffin, vous ici encore ! Pourquoi ? je vous l'ai donné vendredi ; je ne vais pas vous le donner encore. Allez-vous-en ! » Ce que fit la pauvre femme tout en pleurs. » (*Memories*, by Kegan Paul, p. 182.)

[2] *Apologia*, p. 167.

dans la préface de la seconde partie des *Remains* de Froude[1], notait que l'auteur de ces *Remains* « appréciait très sérieusement, dans le service divin, l'importance de ces arrangements qui tendent le plus à rappeler à l'adorateur que la maison de Dieu est une maison de prière et de sacrifice spirituel, non de simple enseignement. » Il se félicitait de voir, autour de lui, dans « les nouveaux aménagements intérieurs des églises », le signe que ces idées étaient en progrès et rencontraient des sympathies[2]. Pusey, en réponse à cette question : « Qu'est-ce que le *Puseyism?* » rédigeait, en 1840, une sorte de programme dont le cinquième article portait : « Le souci de la partie visible de la dévotion, comme la décoration de la maison de Dieu, qui agit insensiblement sur l'esprit[3]. » Quand Newman avait entrepris d'élever une église à Littlemore, dans une dépendance de la paroisse qu'il dirigeait à Oxford, il s'était essayé à y faire une première application de ses principes; et ce n'était pas sans un sentiment mêlé de surprise, d'admiration et aussi d'inquiétude, qu'un de ses plus chers disciples, Rogers, constatait, au jour de l'inauguration, en 1836, ces innovations, notamment le magnifique autel de pierre sculptée, surmonté d'une croix, ainsi disposé « qu'il effaçait tout le reste, et qu'en entrant dans

[1] Sur ce qu'a été cette publication, cf. *Première Partie*, p. 145 à 148.

[2] *Remains of Richard Hurrell Froude, Part the second*, vol. I, p. IX.

[3] *Life of Pusey*, t. II, p. 140.

l'église on ne voyait que lui », et aussi, dans la cérémonie même, de la part du célébrant, des attitudes et des gestes auxquels on n'était plus habitué. « Nous étions tous, ajoutait Rogers, dans la crainte de ce que pourrait dire l'évêque. » Ne trouverait-il pas tout cela *papistical?* « Néanmoins, Sa Seigneurie fut très satisfaite et complimenteuse, et tout s'accomplit dans le plus grand style[1]. » Peu après, de 1842 à 1845, quand Pusey fit élever à ses frais, dans un quartier populaire de Leeds, cette église de S. Saviour qui devait être le théâtre de tant de conversions au catholicisme[2], il voulut également y avoir un véritable autel, et non une simple table, afin, disait-il, d'affirmer les vérités déniées ; l'évêque, cette fois, fit des objections et déclara qu'il ne consacrerait pas l'église, si l'autel de pierre n'était pas remplacé par une table de bois[3].

De ces faits, il ne faudrait pas cependant conclure que les Tractariens donnassent alors, autour d'eux, le mot d'ordre du renouvellement du cérémonial et qu'ils dussent être considérés comme les initiateurs ou seulement les précurseurs de ce qu'on devait appeler le Ritualisme. Non. Ils auraient été plutôt disposés à blâmer ceux qui voulaient entreprendre prématurément ces changements ou qui y attachaient une importance exagérée. Ils craignaient qu'on n'irritât ainsi le public ou les autorités et que, pour des questions de formes, après tout secondaires, on ne compromît le succès des

[1] *Letters of lord Blachford*, p. 38.
[2] Cf. *Seconde Partie*, p. 120 à 129 et 234 à 236.
[3] *Life of Pusey*, t. II, p. 475 et sq.

doctrines essentielles. Ils se méfiaient surtout des esprits superficiels et frivoles qui s'amuseraient à ces apparences en négligeant les réalités, et auxquels une sorte de religiosité esthétique ferait oublier la nécessité des conversions intérieures. Telle était la façon de voir très arrêtée et très réfléchie de Newman et de Pusey. En 1839, Pusey, s'adressant à un *clergyman* qui venait d'écrire un *tract* sur l'observance de la « Rubrique des Ornements », mettait ses amis en garde contre des singularités imprudentes ou peu sérieuses; qu'on voulût embellir l'église et surtout l'autel, il le comprenait, à condition que cela pût se faire sans trop de difficultés; mais il n'aimait guère qu'on se préoccupât d'embellir le vêtement du célébrant[1]. Les chefs du Mouvement donnaient d'ailleurs, dans leur conduite, l'exemple de la prudence et de la réserve qu'ils conseillaient à leurs partisans. Si Newman avait cru pouvoir essayer, à l'écart et en quelque sorte loin des regards du public, quelques innovations dans sa chapelle de Littlemore, il avait à peu près gardé l'ancien cérémonial dans son église de Sainte-Marie, à Oxford; il s'était borné à y rendre les services plus fréquents et à les réchauffer de sa piété personnelle[2].

En dépit de l'exemple et des recommandations des

[1] *Life of Pusey*, t. II, p. 142 à 145.

[2] Cette méfiance de Newman à l'égard d'un ritualisme qu'il soupçonnait être un peu superficiel et frivole, devait persister dans les premières années après sa conversion. Dans ce roman de *Loss and Gain* où il dépeindra, en 1848, la société d'Oxford à l'époque du Mouvement, il présentera, sous un jour peu flatteur, le type du Ritualiste esthète.

leaders, quelques-uns de leurs adeptes cédaient au désir d'inaugurer, sur tel ou tel théâtre particulier, un cérémonial mieux en harmonie avec leurs doctrines. L'un des premiers disciples de Newman, Oakeley, appelé, en 1839, à desservir la petite chapelle d'Old Margaret Street, à Londres, vit là, comme il le disait, « l'occasion d'essayer, sur un terrain pratique, l'effet des principes tractariens[1] ». Malgré l'installation fort défectueuse de la chapelle, il trouva moyen de la transformer; il dégagea l'autel, jusqu'alors masqué par la chaire, le suréleva, l'orna de cierges, de fleurs, et plaça au-dessus une croix. Les offices, rapprochés autant que possible de la liturgie romaine, furent une révélation pour beaucoup d'âmes qui n'avaient pas encore éprouvé ce que la piété pouvait trouver, dans les formes catholiques du culte, de secours et de consolation[2]. Ils attirèrent une assistance d'élite dont la ferveur surprenait et édifiait ceux qui entraient, en passant, dans la chapelle[3]. Gladstone y fréquentait et y rencontrait ses amis Hope Scott et Bellasis qui, comme plusieurs autres membres de cette congrégation, devaient se convertir au catholicisme. Ces nouveautés furent dénoncées comme entachées de romanisme; l'autorité ecclésiastique, effarouchée, fit des réprimandes; elle ne consentit à tolérer les cierges que s'ils n'étaient pas allumés, les fleurs qu'à la condition d'avoir un seul

[1] Oakeley, *Historical notes of the tractarian Movement*, p. 61.
[2] Church, *The Oxford Movement*, p. 371, et W. Ward, *W.-G. Ward and the Oxford Movement*, p. 200, 201.
[3] *Vie de lady Georgiana Fullerton*, par Mme Craven, p. 202.

bouquet et de n'en pas faire varier la couleur suivant la nature des fêtes[1].

Des changements analogues s'essayaient dans d'autres paroisses, sans mouvement d'ensemble, suivant l'inspiration propre, on pourrait dire suivant la fantaisie de chacun. Ils ne portaient pas seulement sur l'aménagement de l'église, mais aussi sur le costume de l'officiant : quelques *clergymen* se bornaient à remplacer la robe noire (*black gown*) par le surplis ; un très petit nombre allaient plus loin et commençaient à user de ce qu'on appelait les « vêtements eucharistiques », chape, chasuble, étole, que l'on faisait venir de Paris[2]. Chaque jour, il était plus visible qu'une sorte d'attrait mystérieux poussait les adeptes de cette école à copier ce qui se faisait dans l'Église romaine. T. Mozley, disciple et allié de Newman, ayant assisté, pour la première fois, en 1843, au cours d'un voyage en Normandie, à un office catholique, en recevait une impression qu'il qualifiait lui-même de « fascination ». « C'était le véritable culte, s'écriait-il ; il y avait là le sentiment d'une présence divine[3]. » Des idées de ce genre gagnaient jusqu'à la littérature. On en peut juger par les deux romans de *Conningsby* et de *Sybil*, que Disraeli publiait en 1844 et 1845, et où il se piquait

[1] Oakeley, *loc. cit.*, p. 63 et sq. — *Memorials of Sergeant Bellasis*, p. 41 et 42.

[2] Un journal ritualiste, le *Church Times*, a ouvert, parmi ses lecteurs, en 1897, une sorte d'enquête pour savoir quand ces vêtements avaient été employés pour la première fois. On remonta ainsi, pour des cas, à la vérité, très isolés, jusqu'en 1840.

[3] *Reminiscences chiefly of Oriel College and of the Oxford Movement*, t. II, p. 319.

d'aborder les problèmes sociaux de l'époque. Bien que personnellement étranger et indifférent aux controverses théologiques d'Oxford, il laissait voir, dans ces romans, les préférences de son imagination pour ce qu'on eût pu appeler l'esthétisme du Tractarianisme, et il préconisait un retour à la vieille poésie du culte catholique. « Ce que vous appelez formes et cérémonies, faisait-il dire à un pasteur, représente les instincts les plus divins de notre nature. »

Cet effort pour la restauration du culte coïncidait avec le mouvement romantique qui, partout, en Angleterre comme sur le continent, remettait en faveur l'art du moyen âge. Une sorte d'alliance s'établit naturellement entre les deux mouvements. Dans toute paroisse où prévalait l'anglo-catholicisme, l'ornementation de l'église devenait aussitôt gothique, sans qu'on s'inquiétât des disparates souvent étranges avec le style primitif de l'édifice[1]. Le gothique finit même ainsi par devenir un peu suspect à certains catholiques romains, et ceux-ci préférèrent prendre pour modèles les églises italiennes du XVIe siècle; on s'en aperçut plus tard, lors de la construction, à Londres, de la

[1] Le Rev. Ball, parlant d'une chapelle où s'établissait, en 1859, une mission ritualiste, décrit cette chapelle qui datait de la fin du XVIIe siècle, avec ses retables pseudo-classiques que flanquaient des colonnes corinthiennes et que surmontait un fronton. « Dans ces jours, ajoute-t-il, des *High churchmen* ne pouvaient être que gothiques; aussi, devant le retable pseudo-classique, le clergé de la mission avait-il placé un autel avec un bandeau d'un dessin moyen âge; sur le gradin, étaient des flambeaux gothiques; une croix gothique était fixée au retable qui était derrière, et une croix gothique ornait ou défigurait le fronton du dessus. » (*A. H. Mackonochie, a memoir, by E. A. T.*, p. 48.)

grande et très riche église de l'Oratoire. Cette méfiance, cependant, était loin d'être partagée par tous les catholiques. Le propagateur le plus enthousiaste, le plus exclusif, le plus intolérant de l'art gothique, fut l'architecte Pugin, converti au catholicisme depuis 1833 : le culte qu'il professait pour l'art du moyen âge n'avait pas peu contribué à cette conversion. Mis en rapport avec quelques-uns des Tractariens, il s'appliqua, non sans succès, à leur insuffler un peu de son enthousiasme médiéval[1].

L'un des foyers de cette réaction à la fois religieuse et artistique était la *Cambridge Camden Society*, fondée en 1839. Elle se donnait pour programme de « promouvoir l'étude de l'art chrétien et des antiquités chrétiennes, plus spécialement en tout ce qui regardait l'architecture, l'arrangement et la décoration des églises ». C'était se proclamer l'ennemie du temple tel que l'avait fait le protestantisme et manifester la volonté d'y substituer l'ancien type de l'église catholique. Les adversaires du Tractarianisme ne s'y trompaient pas, et l'un d'eux, le Révérend Close, en 1844, résumait la pensée d'un de ses sermons dans cette phrase qui lui servait de titre : « La restauration des églises est la restauration du papisme. » Il se piquait de démontrer, dans ce sermon, « que, de même que le Romanisme était enseigné analytiquement à Oxford, il était enseigné artistiquement à Cambridge ; qu'in-

[1] Nature exaltée, Pugin finit par avoir le cerveau un peu troublé ; il dut être enfermé dans une maison de santé et mourut, en 1852, à l'âge de quarante ans.

culqué théoriquement dans des *tracts*, à l'une des Universités, il était *sculpté*, *peint*, *gravé*, dans l'autre ». « Les Camdeniens de Cambridge, ajoutait-il, bâtissent les églises et fournissent les vaisseaux symboliques par lesquels les Tractariens pensent appliquer leurs principes[1]. » La *Camden Society* n'était pas seulement dénoncée dans la chaire; ses entreprises l'exposaient à des conflits judiciaires : en restaurant l'église du Saint-Sépulcre, à Cambridge, elle y avait établi un « autel de pierre »; réclamation du desservant; les *churchwardens*[2], appuyés par un meeting des paroissiens, se déclarèrent pour l'autel; la question fut soumise à la Cour consistoriale du diocèse d'Ely qui, le 25 juillet 1844, donna raison aux *churchwardens;* mais le desservant en appela à la Cour des Arches qui jugea au contraire, le 31 janvier 1845, que les autels de pierre étaient chose illégale dans l'Église d'Angleterre.

Ces nouveautés d'ornementation ou de cérémonial frappaient les yeux mêmes des ignorants et se trouvaient agiter des couches populaires que l'on eût eu peine à émouvoir pour des controverses purement doctrinales. On le vit au trouble que causa, durant plusieurs années, ce qu'on a pu appeler alors la « question du surplis ». Déjà, en 1842, l'évêque de Londres, Blomfield, qui donnait cependant, d'autre part, plus d'un gage aux adversaires des Tractariens, avait

[1] Cité par Walsh : *The History of the Romeward movement in the Church of England*, p. 254.

[2] Sorte de marguilliers.

tenté, par scrupule de fidélité aux Rubriques, de rétablir l'usage du surplis. Le public, excité par le *Record*, organe des *Evangelicals*, se montra si hostile que le prélat recula[1]. Ce fut pis encore à Exeter : l'évêque de cette ville, de sympathies *High Church* plus prononcées que celui de Londres, crut devoir, en novembre 1844, rappeler à son clergé que le surplis était obligatoire pour le sermon. La clameur fut telle qu'il retira son injonction, en laissant toutefois, à ceux qui s'y croyaient tenus en conscience, la faculté de mettre le surplis. L'un des *vicars* de la ville, le Révérend Courtenay, prétendit user de cette faculté. Mal lui en prit. Meetings populaires, attaques de presse, tout fut employé pour soulever l'opinion. Le *vicar* voulut tenir bon. Un dimanche de janvier 1845, il monte en chaire, revêtu du surplis ; aussitôt les deux tiers des assistants sortent tumultueusement de l'église ; à la fin du service, il est assailli, dans la rue, par une sorte d'émeute ; on le siffle, on le hue, et la police a peine à le protéger contre des violences matérielles. Vainement, sur le conseil de son évêque, renonce-t-il à renouveler sa tentative, on lui signifie qu'il a perdu la confiance de ses paroissiens et on l'oblige à donner sa démission. Il devait mourir, peu après, des suites de ces émotions. Cette question du surplis parut d'ordre assez grave pour que le *Times* s'en emparât et envoyât un correspondant spécial à Exeter. Une pétition saisit la Chambre des lords, en mars 1845 :

[1] *Memoir of bishop Blomfield*, t. II, p. 25 et sq.

l'évêque d'Exeter s'y défendit comme il put, mais un de ses collègues, l'évêque de Norwich, se déclara de cœur avec les agitateurs et proclama la nécessité de résister à toute innovation.

II

J'ai déjà dit comment la conversion de Newman, en ruinant le Tractarianisme à Oxford, contribua à en modifier le caractère. Le Mouvement ne fut pas arrêté, mais, au lieu d'être concentré dans une élite de *scholars*, il se dispersa dans les presbytères d'Angleterre; moins universitaire, il apparut plus paroissial [1]. C'était fournir un terrain favorable aux innovations ritualistes. Celles-ci, en effet, bien que n'étant encore que des incidents isolés, intermittents et non concertés, devinrent plus fréquentes. Ajoutons que l'opinion protestante en était d'autant plus choquée et irritée que les éclatantes « sécessions » de 1845 l'avaient mise davantage en éveil sur le péril romain.

Dans le diocèse de Chichester, c'est le Révérend Neale, tractarien prononcé, membre zélé de la *Camden Society*, qui est, de 1846 à 1848, aux prises avec son évêque. Celui-ci lui reproche « la friperie au moyen de laquelle il a transformé la simplicité de sa chapelle en une imitation des superstitions dégradantes d'une fausse Église ». Il prétend lui interdire toute fonction cléricale dans son ressort. La Cour des Arches, saisie,

[1] Voyez deuxième partie, p. 76 et 77.

déclare Neale coupable d'offense ecclésiastique [1]. Dans le diocèse d'Oxford, l'évêque, qui est Wilberforce, n'était pas l'accusateur, mais l'accusé. On prétendait que, par complaisance, sinon par complicité, il laissait se répandre des pratiques romanisantes que le terrible Golightly, l'ancien dénonciateur de Newman, énumérait ainsi dans un pamphlet tapageur : « Confessession auriculaire, croix d'autel et crucifix, processions, croix et bannières de procession, autels en pierre, l'hostie romaine, mélange de l'eau avec le vin dans l'Eucharistie, élévation des Éléments, génuflexion devant les Éléments, le prêtre faisant le signe de croix sur lui-même, onction pour les malades, messes pour les morts, vêtements et ornements romains, couvents de femmes. » Le collège théologique de Cuddesdon, sorte de séminaire fondé par Wilberforce, était signalé comme le foyer principal de cette infection romaine, et l'on y dénonçait plusieurs conversions au catholicisme [2]. Dans le clergé du diocèse, agité et divisé par ces polémiques, se signaient des adresses contradictoires. L'évêque se défendit de son mieux, contestant certains faits, en désavouant d'autres, et donnant à ses accusateurs ce gage de changer les directeurs du collège théologique [3].

Ce qui se passait à Londres avait naturellement plus de retentissement que les incidents de province. Tel fut

[1] *History of the Romeward movement*, p. 290 à 292.

[2] *Life and Letters of H. P. Liddon*, par Johnston, p. 43, 44.

[3] *History of the Romeward movement*, p. 388 à 404, et *Life of Samuel Wilberforce*, par Reg. Wilberforce, t. II, p. 359 à 373, *Life and Letters of Liddon*, p. 30 à 48.

notamment, en 1850, le cas du Révérend Bennett, que les Ritualistes honorent comme un de leurs premiers confesseurs et martyrs. *Vicar* de Saint-Paul, Knightsbridge, il avait construit, dans un district de sa paroisse, l'église de Saint-Barnabas, et y pratiquait un ritualisme très « avancé ». Lui disait-on qu'on n'avait trouvé, à Rome et à Paris, rien de plus que dans ses églises, il s'en félicitait comme d'un acheminement à l'unité. Quelque répugnance qu'eût l'évêque de Londres, qui était encore Blomfield, à s'en prendre à un ministre dont il appréciait le zèle pastoral, il lui adressa des représentations et blâma, dans un mandement, « ces continuels changements d'attitude, ces fréquentes génuflexions, ces signes de croix, ces singularités d'habillement, ces décorations d'église », qui tendaient à « rendre le service divin presque *histrionic* ». Le Rév. Bennett répondit qu'il ne pouvait rien changer à ses pratiques, tout en offrant de résigner ses fonctions, si l'évêque ne le jugeait plus digne d'avoir charge d'âmes dans son diocèse. Sur ces entrefaites, éclata la furieuse bourrasque de fanatisme protestant, soulevée par le Bref qui rétablissait la hiérarchie épiscopale en Angleterre[1]. Lord John Russell lança sa lettre à l'évêque de Durham, où il dénonçait « l'agression papale » et la trahison, plus dangereuse encore, des Ritualistes, qualifiés de « fils indignes » de l'Église d'Angleterre. L'effet ne s'en fit pas attendre à Saint-Barnabas. Plusieurs dimanches de suite, le *mob* assaillit les portes de l'église,

[1] Cf. *Seconde Partie*, p. 202 et sq.

interrompant le service divin par ses clameurs et ses sifflets. Le Rév. Bennett tint tête à l'émeute et adressa à lord Russell une lettre sévère et digne. Quant à l'évêque, il ne trouva d'autre moyen de mettre fin à ces désordres que de demander au *vicar* sa démission. Celui-ci s'exécuta et se retira dans une paroisse de province, laissant son évêque assez peu fier des éloges que lui valait son intervention[1].

Aussi bien cette intervention n'avait-elle pas supprimé la difficulté. Le successeur de Bennett, le Révérend Liddell, ne se montra pas moins ritualiste, si bien qu'en 1854, des paroissiens, poussés par les meneurs protestants, portèrent plainte devant les tribunaux ecclésiastiques. Ceux-ci décidèrent, en 1855 et 1856, que plusieurs des innovations rituelles qu'on leur dénonçait étaient illégales. Liddell, encore imparfaitement éclairé sur les dangers de l'intrusion des cours civiles dans les affaires d'Église, déféra ces décisions au Comité judiciaire du Conseil privé, et lui fournit ainsi l'occasion d'inaugurer la longue série de ses décisions cultuelles. Ces juges laïques, assistés de l'archevêque de Canterbury et de l'évêque de Londres qui était alors Tait, se montrèrent plus larges que les premiers juges ecclésiastiques. Par décision du 21 mars 1857, ils admirent la légalité d'un autel sculpté et orné, pourvu qu'il fût en bois, de couvertures d'autel en couleurs variées suivant les saisons, de croix sur les murs du sanctuaire. Ce qu'ils

[1] *Memoir of Blomfield*, t. II, p. 136 à 159, *History of the Romeward movement*, p. 317 à 320.

déclarèrent illégal, c'étaient les dentelles brodées sur la nappe de communion, la croix fixée sur la table de communion et surtout l'autel en pierre[1]. Les motifs par lesquels les juges appuyaient leur décision sur ce dernier point méritent d'appeler l'attention, parce qu'ils mettent bien en lumière la question de doctrine qui était engagée dans ces contestations sur des formes extérieures. Voici ces motifs :

La distinction entre un autel et une table de communion est, en elle-même, essentielle et fondée profondément sur la plus importante divergence, en matière de foi, qui sépare les protestants et les romanistes, c'est-à-dire sur la différence existant entre l'idée qui prévalait dans l'Église catholique romaine, au temps de la Réforme, sur la nature du *Lord's Supper*, et celle qui fut introduite par les réformateurs. Dans le premier cas, c'était considéré comme un sacrifice du corps et du sang du Sauveur; l'autel était la place sur laquelle le sacrifice devait être fait, les éléments consacrés, et ensuite traités comme le corps et le sang actuels de la victime. Les réformateurs, d'autre part, considéraient la sainte communion, non comme un sacrifice, mais comme une fête célébrée à la table du Seigneur, quoique, pour la consécration des éléments, pour les effets de cette consécration et pour plusieurs autres points, ils diffèrent grandement entre eux. Le changement apporté dans la façon de considérer le sacrement appelait naturellement un changement correspondant dans l'ancien autel. Il ne devait plus être un autel de sacrifice, mais seulement une table sur laquelle les communiants prendraient part au *Lord's Supper*[2].

[1] *Life of Tait* par Davidson, t. I, p. 217, 218. *The Romeward movement*, p. 357 à 361.

[2] Les cours consistoriales prétendent encore aujourd'hui ap-

Loin d'être abattus par les difficultés qu'ils rencontraient, les Ritualistes devenaient chaque jour plus entreprenants. Le Révérend Skinner défiait publiquement les poursuites[1]. Le Révérend Stuart, personnage considérable du parti, déclarait « très respectueusement », à l'évêque de Londres, qu'il ne pouvait lui obéir en ce qui concernait l'allumage des cierges, et l'évêque en était réduit à exprimer son regret de cette désobéissance[2]. Même résistance de la part du Révérend Upton Richards, *vicar* de l'église All Saints, Margaret Street, construite en place de la chapelle autrefois desservie par Oakeley[3]. « Je n'entends pas soutenir, écrivait-il à l'évêque, que l'usage des lumières soit, en aucune façon, essentiel ou ait, en lui-même, une vertu, mais je crois que c'est un des ouvrages extérieurs de la citadelle de l'Église, et qu'en luttant pour cet ornement, ainsi que pour tout autre rite que la loi de l'Église permet, je ne fais que lutter pour ces protections que la piété et la sagesse de nos pères avaient disposées autour des choses sacrées. » Aussi un catholique écrivait-il, dans

pliquer cette jurisprudence, non parfois sans des tempéraments assez bizarres. Le Dr Tristram, juge de la cour consistoriale de Londres, avait, par application de cette règle, refusé d'autoriser l'érection d'un autel de marbre dans la paroisse Saint-Luke, Chelsea. Les paroissiens ne se sont pas découragés; ils ont présenté un autel composé d'un cadre en bois recouvert de plaques de marbre. Par décision, rendue en août 1904, le Dr Tristram a bien voulu admettre que c'était la table en bois, seule légale aux yeux du Conseil privé. Une telle décision montre bien le terrain gagné par les Ritualistes, même devant les autorités les plus hostiles.

[1] *The Romeward movement*, p. 340.

[2] *Life of Tait*, t. I, p. 219 à 222.

[3] *Ibid.*, p. 416 à 422.

une lettre publiée en 1857 : « Allez dans des églises comme Saint-Barnabas, Pimlico, et Sainte-Marie, Osnaburgh Street, et dites-moi en quoi elles diffèrent de nos propres églises[1] ? »

Ce qui contribuait à affermir et à enhardir les Ritualistes, c'est qu'ils commençaient alors à s'organiser en associations, les unes, plus ou moins secrètes pour l'impulsion du dedans, les autres publiques pour la lutte du dehors. En 1855, se fondait la « Société de la Sainte-Croix », qui devait avoir, peu après, pour filiale, la « Confrérie du Saint-Sacrement » : la première exclusivement ecclésiastique, la seconde renfermant clercs et laïques, toutes deux s'enveloppant d'un certain mystère pour échapper aux curiosités malveillantes des protestants. Elles groupaient les partisans les plus ardents du mouvement anglo-catholique. Leur idée maîtresse était la foi et la dévotion au dogme eucharistique : de là, un effort constant pour restaurer, avec ses anciens rites et son ancienne solennité, la *Messe*, dont elles ne craignaient pas de prononcer le nom si décrié depuis la Réforme ; elles encourageaient aussi la « réserve » et l'adoration des espèces consacrées. C'était du reste, dans tous les actes du culte et de la piété, qu'elles tendaient à se rapprocher du modèle catholique. L'influence de ces deux sociétés se fera sentir dans toutes les entreprises ultérieures du Ritualisme[2].

[1] *Union*, 14 août 1857.

[2] De cette influence, on ne veut pour preuve que la véhémence avec laquelle ces associations sont dénoncées par les adversaires

C'est aussi vers cette époque, en 1859, que les partisans du *High Church* fondaient, par la concentration de diverses associations locales préexistantes, l'*English Church Union ;* celle-ci se donnait pour tâche de soutenir la lutte publique, sur tous les champs de bataille de l'opinion. Elle n'avait alors, à ses débuts, que quelques centaines d'adhérents : bientôt ses membres se compteront par milliers, et son action sera des plus considérables. L'un des articles de son programme était « d'apporter conseil et protection à toutes personnes, laïques ou clercs, injustement attaquées ou entravées, en matière spirituelle[2] ». Par là surtout, elle sera d'un précieux secours aux Ritualistes, en leur procurant les moyens de résister aux persécutions diverses dont ils seront l'objet.

Dès la première année, l'*English Church Union*, fidèle à son programme, faisait paraître un *tract* intitulé : *Remèdes et Loi contre les perturbateurs du service divin.* Cette publication était motivée par le renouvellement, en 1859, à l'église Saint-Georges *in the East*, dans l'un des quartiers les plus misérables de Londres, des troubles dont, neuf ans auparavant, Saint-Barnabas avait été le théâtre. Les protestants, irrités des innovations du *vicar* qui avait notamment installé un chœur pour le chant des psaumes et inauguré les vêtements eucharistiques, avaient mis en mouvement la

protestants du Ritualisme. Cf. Walsh, *The Secret History of the Oxford movement*, p. 46 à 79 et 202 à 226.

[1] *The History of the English Church Union*, par Bayfield Roberts, p. 12.

populace du quartier, secondés par les cabaretiers que le zèle du clergé inquiétait sur la conservation de leur clientèle. Chaque dimanche, des désordres prémédités et organisés venaient interrompre le culte : cris, sifflets, tapage de tout genre, bouffonneries outrageantes, coussins jetés du haut des galeries, peaux d'orange et morceaux de pain lancés contre l'autel ou la table de communion, bousculades dirigées contre les membres du clergé. Sous les yeux de la police impuissante, ces désordres se prolongèrent, avec quelques intermittences, pendant près d'une année. Le Parlement s'en occupa à plusieurs reprises, en 1860. Tous les efforts de pacification, tentés par l'évêque ou par d'autres personnages, échouèrent. Le calme ne se rétablit que le jour où le *vicar*, découragé, consentit à échanger sa cure pour une autre à la campagne[1]. Il semblait que ce fût une victoire pour le parti protestant et une défaite pour le Ritualisme. L'effet d'opinion fut tout autre. L'infamie des moyens employés suscita, non seulement sur place, mais dans le pays entier, et jusque chez des hommes d'opinions fort opposées, comme lord Brougham et le doyen Stanley[2], un mouvement de sympathie en faveur du *vicar* et de son clergé. Pour la première fois, les Ritualistes se trouvaient être presque populaires.

[1] Ces événements ont été racontés, sur le moment même, par le *vicar*, le Rév. Bryan King : *Sacrilege and Its Encouragement* (1860). C. aussi, *Life of Tait*, t. I, p. 228 ; *The Romeward movement*, p. 405 à 408 ; *Life and Correspondence of Stanley*, par Prothero, t. II, p. 25 à 30.

[2] *A.-H. Mackonochie. A Memoir*, p. 63.

Aussi, dans les années qui suivirent, ne semble-t-il plus que personne soit bien empressé de se porter accusateur public des Ritualistes, de les dénoncer aux violences de la foule ou aux rigueurs des autorités. De cette abstention, il était d'ailleurs une autre cause. On sait quelle tempête souleva, en 1860, la publication des *Essays and Reviews*, les polémiques et les procès qui s'ensuivirent et qui passionnèrent, pendant cinq ou six années, le monde religieux[1]. Cette diversion détourna l'attention des questions d'autel, de surplis et de cierges, d'autant que ceux qui avaient été naguère les plus ardents adversaires de ces nouveautés cérémonielles, les *Low-churchmen*, n'étaient pas maintenant les moins animés contre le *Broad Church*, et que, dans cette nouvelle campagne, ils se trouvaient être les alliés de leurs ennemis de la veille, les *High-churchmen*. Ces motifs divers expliquent comment, après 1860, l'apaisement s'était fait momentanément autour du Ritualisme et comment celui-ci put continuer, quelque temps, à se développer silencieusement, sans soulever d'émeute ni de procès.

III

Cette trêve ne devait durer qu'un temps. Les témérités bibliques du *Broad Church* ne pouvaient toujours absorber l'attention du monde religieux. Aussi bien,

[1] Cf. *Seconde Partie*, p. 422 et sq.

en 1864 et 1865, les cours de justice, d'une part, les évêques, de l'autre, s'étaient prononcés sur les questions soulevées par les *Essays and Reviews* et par le livre de Colenso. Le débat était sinon tranché, du moins épuisé, et, sur ce sujet, se produisait, dans les esprits, à défaut d'apaisement, une sorte de lassitude. Dès lors, il n'y avait plus de raison d'être à l'alliance momentanée qui s'était faite entre le *High Church* et le *Low Church*, et celui-ci, redevenu libre de suivre sa tendance naturelle, recommençait à exercer sa vigilance, non plus contre ceux qu'il jugeait n'être pas assez chrétiens, mais contre ceux qui lui paraissaient être trop catholiques.

Ce qu'il voyait de ce côté était de nature à l'émouvoir. Des témoignages contemporains nous informent sur ce qui se passait, en 1866, dans les églises ritualistes. Pour l'ordre des offices, on s'inspirait des souvenirs d'avant la Réforme ou des rites actuels de l'Église romaine. Cela était vrai surtout du service eucharistique, où l'on remettait en usage la chasuble, l'aube, l'étole, le manipule, l'amict, les cinq couleurs canoniques, les positions et les gestes prescrits par les anciennes rubriques, les prières du missel romain, en un mot le cérémonial de la messe[1]. On se servait de crucifix, d'images de saints, parfois d'eau bénite. La confession était remise en honneur : à la veille des fêtes, les ministres étaient parfois obligés de passer la

[1] Aussi l'une des accusations habituelles contre les Ritualistes était-elle qu'ils transformaient les temples en *mass-houses*.

nuit à entendre les pénitents. Des confréries entretenaient et développaient les diverses dévotions catholiques, notamment celle du Saint-Sacrement. Des manuels étaient publiés à l'usage des laïques ou du clergé, pour les initier à cette vie religieuse. Les *clergymen* se faisaient honneur de reprendre le nom de prêtres; plusieurs portaient la soutane et se faisaient tonsurer; il n'était pas jusqu'au célibat ecclésiastique qui ne commençât à avoir ses adeptes : ceux-ci constituaient la section supérieure de l'Association de la Sainte-Croix. Le *Church congress*, tenu à York, en 1866, était l'occasion d'une exposition d'art religieux, où de magnifiques ornements d'église, chasubles, bandeaux d'autels, crosses, mitres, crucifix, images de saints, étaient offerts à la curiosité du clergé. L'évêque de Londres disait dans un de ses mandements : « Il y a, parmi nous, des églises dans lesquelles les ornements autour de la table de communion, les vêtements, les attitudes et toute la manière d'être du clergé officiant rendent difficile, pour un étranger qui y entre, de savoir s'il est dans un lieu de culte catholique romain ou anglican [1]. » Jowett écrivait à un de ses amis, le 24 décembre 1865 : « Si vous vous promeniez dehors, vous seriez très surpris du changement qui s'est fait dans les églises de Londres; il y a, en elles, une sorte de *revival* esthético-catholique [2]. » Sans doute les églises où se pratiquait un culte si nouveau, étaient

[1] Cité, en 1867, par Manning (*England and Christendom*. Introduction, p. LV, LVI).

[2] *Life and Letters of B. Jowett*, t. I, p. 381.

encore assez rares ; mais c'étaient les plus fréquentées, les plus en vue, les plus vivantes. De ce nombre, étaient presque toutes celles que de pieuses libéralités élevaient dans les quartiers jusque-là déshérités de Londres : telle entre autres la belle église de Saint-Alban, Holborn, qui venait d'être consacrée en 1863 et qui devait être, sous la direction de son *vicar*, le Révérend Mackonochie, le foyer le plus ardent du Ritualisme.

Dans les couvents de religieuses, *sisterhoods*, qui s'étaient fondés d'abord timidement en petit nombre, sous l'influence des premiers Tractariens, de Pusey notamment[1], et qui, depuis, s'étaient développés, le Ritualisme se manifestait plus hardiment encore[2]. Tout y était copié sur le modèle romain : costume, cérémonial des professions et des prises d'habit, livres de prière, dévotions, scapulaire, triple règle ou vœu de chasteté, de pauvreté et d'obéissance, confession habituelle, mortifications et même usage de la discipline que Pusey recommandait[3], — au grand scandale de ces Anglais qui ne s'effarouchaient pas de voir conserver le fouet dans les écoles et dans l'armée, — observance des fêtes catholiques jusque-là ignorées dans l'Anglicanisme, comme le *Corpus Christi* et la Commémoration des morts, adoration de la Croix le

[1] Cf. *Seconde Partie*, p. 94 à 97.

[2] Voir la surprise indignée avec laquelle les adversaires du Ritualisme constatent le développement de ces couvents et la façon dont les pratiques romanistes s'y sont introduites (*Secret History of the Oxford movement*, par Walsh, p. 162 et sq.).

[3] *Ibid.*, p. 39 à 41 et p. 185.

Vendredi saint, parfois même, usage du latin dans le chant des hymnes et dans la célébration de la messe[1], tabernacle au-dessus de l'autel, les Espèces conservées dans un ciboire, bénédiction du Saint-Sacrement, etc. Que, dans ces couvents, le défaut d'expérience, l'absence d'une autorité dirigeante, d'un contrôle supérieur aient amené, de temps à autre, des abus, des excès, des désordres, ce n'est pas à nier ; mais, malgré tout, la vie religieuse y était intense, le zèle ardent et généreux[2]. Le crédit que les Sœurs acquéraient ainsi sur les populations, notamment sur les enfants par les écoles, elles l'employaient à propager les croyances et les pratiques du Ritualisme le plus avancé.

Tous ces faits, surtout ceux qui se passaient dans les églises ouvertes au public, ne pouvaient pas ne pas éveiller l'attention et par suite l'indignation des tenants du protestantisme. Lord Shaftesbury, personnage considérable du parti *evangelical*, conseiller écouté de plus d'un ministre dans les nominations d'évêques, philanthrope zélé, homme de foi, mais imbu de tous les préjugés puritains, avait entrepris, avec quelques amis, une enquête personnelle. Ayant ainsi assisté, le 23 juillet 1866, au service du dimanche, dans l'église Saint-Alban, il ne pouvait, en en sortant, contenir son indignation. « C'est le culte de Jupiter et de Junon », écrivait-il. Le cérémonial, à son avis, dépassait tout ce

[1] Sur ce point, voir le témoignage formel d'un converti. (*Secret History*, p. 193.)

[2] Voyez par exemple la vie édifiante de l'une de ces religieuses, *Harriet Monsell, a Memoir*, par le Rév. Carter.

qu'il avait vu dans les « temples romains » et lui faisait l'effet d'une « scène de gymnastique théâtrale », d'une parade « histrionique », d'une sorte de « mélodrame au terme duquel on était surpris de ne pas voir tomber le rideau ». Et il s'écriait : « Conduisons-nous ainsi les âmes au Christ ou à Baal [1] ? » Le *Times*, qui faisait également son enquête et qui envoyait des correspondants dans les églises suspectes, déclarait ne pas voir de différence entre le Ritualisme et le Catholicisme romain le plus avancé. Il concluait à des mesures répressives et demandait à quoi servaient les évêques, s'ils ne pouvaient empêcher cette invasion du Romanisme. Ce sentiment trouvait rapidement écho dans les parties protestantes de l'Anglicanisme : on y proclamait que de si scandaleuses nouveautés ne devaient plus être tolérées et qu'il importait d'en débarrasser l'Église établie. Aussi bien, pour la lutte à engager, un puissant instrument venait d'être constitué : la *Church Association*, fondée en novembre 1865, était la contre-partie de l'*English Church Union*, établie six ans auparavant ; elle groupait les éléments les plus militants du *Low Church*, et se proposait de combattre le Ritualisme, non seulement par les moyens ordinaires de controverse, mais en provoquant toutes les mesures de coercition, notamment les poursuites judiciaires, ce qui lui fit donner plus tard le surnom de *Persecution Company limited*. A peine instituée, elle procédait,

[1] *The Life and Work of the seventh Earl of Shaftesbury*, par Edwin Hodder, p. 618.

elle aussi, à des enquêtes dans les églises, afin d'y trouver matière à procès.

Il n'y avait donc pas à s'y tromper : de toutes parts, les adversaires des innovations rituelles se disposaient à la lutte. Il ne s'agissait plus seulement, comme naguère, de quelques escarmouches, locales, accidentelles, intermittentes ; c'est une guerre générale, permanente, méthodique où l'on s'engageait. Sur le but, aucune hésitation ; on voulait abattre, *put down*, le Ritualisme.

Pour résister à cette attaque, quelle était la force des Ritualistes? Ils croyaient avoir trouvé un fondement légal à leurs entreprises. Ils ne pouvaient nier, sans doute, qu'ils revenaient à un cérémonial depuis longtemps disparu sous l'action des idées de la Réforme, et qu'en le faisant, ils allaient au rebours de ces idées ; mais ils invoquaient un texte : c'était la rubrique qui, dans le *Prayer Book*, précédait l'ordre à suivre dans les prières et qui était ainsi conçue : « Il faut observer ici que les ornements de l'Église et de ses ministres seront tels, pendant tout le service, qu'ils ont été spécifiés pour cette Église d'Angleterre, par l'autorité du Parlement, la seconde année du règne du roi Édouard VI. » Or, il paraissait facile d'établir que ces ornements étaient ceux que les Ritualistes cherchaient à remettre en usage [1]. Si cette rubrique semblait peu en harmonie avec d'autres textes et surtout

[1] Cf. *The catholic religion, a manual of instruction for members of the Anglican Church*, par Staley, p. 356 et 357.

avec les tendances qui avaient prévalu depuis, il fallait n'y voir qu'une preuve, entre beaucoup d'autres semblables, des influences contradicdoires qui s'étaient rencontrées à l'origine de la Réforme en Angleterre et de l'équivoque, souvent préméditée, à laquelle certains politiques avaient eu alors recours pour ne rebuter ni ceux qui se flattaient de rester plus ou moins catholiques, ni ceux qui entendaient aller au protestantisme. Newman n'a-t-il pas parlé, à ce propos, des « lèvres qui bégayaient des formulaires ambigus » ? Les Ritualistes ne constestaient pas cette ambiguïté, mais ils croyaient être fondés à en recueillir le bénéfice, du moment où ils s'autorisaient d'un texte formel. « Dans l'Église d'Angleterre, écrivait l'un deux, il y a toujours eu, comme il y a maintenant, deux partis ayant des façons de voir distinctes, et je crois que le grand objet des compilateurs de la Liturgie a été de la disposer de telle sorte qu'il y eût place pour l'expression des vues des deux partis. La Liturgie et les Articles doivent, je pense, être regardés comme un grand compromis,... et de même que les deux partis ont liberté de conserver leurs opinions propres, de même ils ont liberté de les mettre en pratique comme il leur plaît, pourvu qu'ils se renferment dans la lettre de la loi, l'un ne l'excédant pas, l'autre ne restant pas en deçà [1]. »

[1] *Life of Tait*, t. I, p. 418. — Parmi les légistes, le plus grand nombre, même quelques-uns de ceux qui avaient des sympathies *High Church*, comme Roundell Palmer, contestaient, au point de vue juridique, la thèse des Ritualistes, et, si formelle que fût la rubrique du *Prayer Book*, ils croyaient pouvoir y opposer d'autres textes et des considérations historiques qui leur paraissaient en

Si intéressante que fût la question de légalité, il importait davantage encore de savoir quelles sympathies le Ritualisme pouvait espérer rencontrer dans l'opinion. Au début, il n'avait guère été pris au sérieux ; ces querelles de cierges et de surplis paraissaient mesquines et ridicules. Mais, avec le temps, cette impression s'était, au moins chez certains esprits, un peu modifiée. J'ai déjà eu occasion de noter, à ce point de vue, la réaction favorable, provoquée par les troubles de Saint-Georges *in the East*. Ajoutons que si, en s'accentuant et en s'étendant, le nouveau cérémonial éveillait, chez certains, des répugnances plus vives, il produisait, chez d'autres, un effet d'accoutumance. C'est ce que constatait un *clergyman* de Londres, dans une lettre adressée, en février 1866, à l'évêque de cette ville. « Dans ma propre église, disait-il, les vêtements et autres pratiques *high-ritualistic* auraient, il y a six mois, effarouché beaucoup de gens et n'auraient plu à presque personne ; aujourd'hui, on en cause tranquillement, on s'instruit de leur signification et de leur usage, et plusieurs même les réclament. » Aussi ce *clergyman* croyait-il pouvoir affirmer que « le *High ritual* était un fait établi qu'on ne pouvait supprimer[1] ». Vers la même époque, l'évêque Wilberforce, fort soigneux cependant d'éviter toute compromission avec le romanisme, reconnaissait « qu'il y avait, dans l'esprit

détruire la portée. Ceux qui seraient curieux de connaître cette argumentation, la trouveront dans *Memorials personal and political*, de lord Selborne, t. I, p. 379 à 397.

[1] *Life of Tait*, t. I, p. 414 et 415.

anglais, un grand mouvement vers un plus haut rituel, *towards a higher ritual* ». Il invoquait, dans ce sens, le témoignage d'un député de Manchester qui, au cours de sa campagne électorale, avait noté, non sans étonnement, l'intérêt pris par le peuple de cette ville aux choses d'église, et « le fort accroissement de son amour du rituel [2] ».

C'est que les préventions que le puritanisme était parvenu, depuis la Réforme, à susciter contre le cérémonial religieux, suspect à ses yeux de rappeler les superstitions romaines, loin d'être en harmonie avec les habitudes générales d'esprit des Anglais, avec leurs goûts, avec leurs usages sociaux, y faisaient plutôt violence. Elles avaient quelque chose d'artificiel et d'imposé. La nudité du temple et la sécheresse du culte étaient une anomalie au milieu de tout ce qui les entourait. En effet, nul peuple n'a plus curieusement et plus scrupuleusement conservé, dans sa vie civile, l'antique et parfois bizarre somptuosité du cérémonial et du costume. On n'en veut pour preuve que les rites du couronnement du roi, de l'installation du lord-maire, de l'ouverture des sessions du Parlement, le costume des présidents des Chambres législatives, des magistrats, etc. Si donc les Ritualistes avaient, contre eux, des préjugés vieux déjà de trois siècles, ils ne faisaient cependant que réintroduire, dans l'ordre religieux, un cérémonial maintenu et goûté partout ailleurs, renouer d'antiques traditions auxquelles, en dehors du temple,

[1] *Life of Wilberforce*, t. III, p. 189.

on s'était fait un point d'honneur de demeurer imperturbablement fidèle. Sans supprimer complètement la difficulté de leur tâche, il y avait là quelque chose qui l'atténuait.

Notons encore qu'on commençait, dans quelques parties du monde religieux, à se rendre mieux compte des mobiles qui déterminaient les Ritualistes. On comprenait que, si certains d'entre eux obéissaient à une préoccupation un peu frivole d'esthétisme liturgique et d'archéologie médiévale, d'autres ne s'attachaient au cérémonial que parce qu'ils y voyaient une expression naturelle et nécessaire de la doctrine, une façon de professer leur foi et de l'imprimer dans l'esprit et dans l'imagination d'un public toujours sensible aux formes extérieures. Comme le disait l'un d'eux, c'était une manière de rendre « les vérités visibles et le catholicisme intelligible aux masses[1] ». « Je suis assuré, disait le *vicar* de Saint-Georges *in the East*, que, sans l'aide de tous les accessoires extérieurs du rituel, nous ne réussirons jamais à enseigner à notre troupeau, spécialement à la partie la plus pauvre de ce troupeau, ce qu'est au fond la doctrine de la Sainte Eucharistie, et la place que tient ce sacrement dans l'économie de la grâce chrétienne, comme le seul acte de culte et de sacrifice offert par l'Église au Dieu tout-puissant[2]. » Les Ritualistes rappelaient, avec insistance, la raison d'être et le sens du cérémonial. Ils recommandaient aux fidèles

[1] *Life of Pusey*, t. IV, p. 272.
[2] *History of the Romeward movement*, p. 406.

de ne jamais perdre de vue la réalité que ces formes recouvraient ; ils les mettaient en garde contre « l'erreur qui consisterait à prendre l'ombre pour la substance, le signe pour la chose signifiée, et à s'en tenir aux symboles extérieurs[1] ». Mackonochie lui-même déclarait que « la pure question de rituel tenait très peu de place dans ses pensées ». « Nous attachons, ajoutait-il, de l'importance à ces cérémonies, non pour elles-mêmes, mais à cause du service spécial où elles sont en usage ; cela doit signifier quelque chose; cela signifie quelque chose[2]. »

Un fait surtout frappait les observateurs de bonne foi et les inclinait à un jugement favorable : c'est que l'introduction, dans une église, du nouveau cérémonial, coïncidait presque toujours avec une intensité plus grande de vie religieuse. Ils remarquaient en outre que les promoteurs du Ritualisme, au lieu de rechercher les paroisses riches et mondaines, comme ils l'eussent fait s'ils n'avaient été que des dilettantes en quête des jouissances artistiques, leur préféraient ces quartiers du centre et de l'est de Londres dont la détresse morale et matérielle dépassait alors tout ce que nous connaissons aujourd'hui. Là, dans des ruelles sordides, dans une atmosphère de vice, de crime, de saleté et de maladie, grouillait une population misérable et sauvage avec laquelle la plupart des ministres anglicans de l'ancien type s'étaient sentis trop *gentle-*

[1] Lettre du Rév. Chambers. (*Memories of a Sister of S. Saviour's Priory*, p. 166-167.)
[2] *A.-H. Mackonochie. A Memoir*, p. 101.

men pour se commettre et qui, par suite, vivait en dehors de toute influence chrétienne. Les Ritualistes s'instituaient apôtres de cette population; ils s'établissaient au cœur de leurs repaires, à Saint-Georges *in the East*, à Saint-Peter, London Docks, à Saint-Alban, Holborn, pauvres eux-mêmes parmi les pauvres, mortifiés parmi les souffrants, ne se laissant effrayer par aucune violence, dégoûter par aucune laideur, rebuter par aucun déboire, inlassablement charitables et dévoués : tels les Lowder, les Chambers, les Mackonochie, les Stanton, et beaucoup d'autres. Ils appelaient, pour les aider, quelques-unes de ces communautés de religieuses, récemment fondées par leurs amis, qui s'installaient à côté d'eux dans ces quartiers, se vouaient au service des enfants, des pauvres et des malades, le plus souvent dénuées elles-mêmes de tout, se heurtant à mille obstacles du dedans ou du dehors, mais oubliant leurs épreuves dans l'enthousiasme de leur vie de bienfaisance, de prière et d'austérité [1]. L'épidémie de choléra qui ravagea, en 1866, les quartiers pauvres de Londres, fut, pour ces religieuses, une occasion de mettre en œuvre leur charité. Elles s'inquiétaient des misères spirituelles, non moins que des matérielles; la sœur, suivant l'expression de Pusey, était « le pionnier du prêtre », lui préparant et lui ouvrant la voie. Tout cela, qui n'eût pas surpris en terre catholique, était chose nouvelle dans l'Anglicanisme; ceux que leurs préjugés n'aveuglaient pas absolument devaient recon-

[1] Cf. *Memories of a Sister of S. Saviour's Priory.*

naître un idéal de vie apostolique supérieur à ce qu'ils étaient habitués à voir autour d'eux, et, quoi qu'ils pensassent de la doctrine et des procédés, ils ne pouvaient refuser à un tel zèle leur estime et leur respect. Force était d'ailleurs de constater que ce zèle n'était pas sans efficacité. S'il n'opérait pas, dans ces quartiers, une transformation complète qu'un miracle seul eût pu obtenir, il parvenait, ce qui était déjà beaucoup, à y allumer, de place en place, une petite flamme de vie chrétienne. *Clergymen* et religieuses se faisaient aimer et considérer par ces misérables qui s'accoutumaient à les appeler *father* et *sister*. Et, fait remarquable, il apparaissait que les nouveautés rituelles contribuaient à ce succès, que ce qui avait prise sur le populaire londonien, ce n'était pas une religion amoindrie, terne, humanisée, naturalisée, mais, au contraire, la religion présentée dans la plénitude de son dogmatisme surnaturel et aussi dans la pompe de son symbolisme liturgique. Le culte attirait d'autant plus ces pauvres gens qu'il contrastait davantage, par sa beauté et sa poésie, avec la hideuse vulgarité de leur vie coutumière[1].

Du progrès du Ritualisme, du crédit plus grand

[1] Un écrivain, qui vient de publier une enquête justement remarquée, sur l'état matériel et moral du peuple de Londres, a fait une constatation analogue. Il insiste, sans doute, sur l'indifférence religieuse qui domine dans ce peuple; mais il reconnaît que ce sont les pasteurs *High Church* qui, avec les prêtres catholiques, ont le plus d'action sur lui, et que le cérémonial est pour quelque chose dans cette action. (Charles Booth, *Life and Labour of the people in London*, *third series*, *Religious Influences*, vol. VII, *Summary*.)

qu'il avait fini par obtenir dans une partie du monde religieux, il n'est pas alors de signe plus caractéristique que l'adhésion publique et solennelle qui, en juin 1866, y est donnée par Pusey. C'est le moment où celui-ci est engagé dans une grande controverse avec les catholiques, à la suite de la publication de son premier *Eirenicon*, paru en septembre 1865 [1]. J'ai dit comment, à l'origine, Pusey, ainsi que Newman, avait envisagé, plutôt avec ennui et méfiance, les innovations liturgiques. Le temps n'avait pas paru d'abord atténuer ce sentiment, bien au contraire. Dans des lettres de 1849 et de 1851, Pusey se montrait disposé à croire que l'avantage de ces changements ne valait pas les difficultés qui en étaient la conséquence [2]. Il protestait, quand on paraissait le confondre avec les Ritualistes. Ainsi avait-il fait, notamment, lorsqu'il avait vu les manifestants de Saint-Georges *in the East* partir en guerre, au cri de : « A bas les Puseyites ! » et il avait alors écrit à l'évêque de Londres :

Je suis dans cette étrange position que mon nom est appliqué en sobriquet à ce pour quoi je n'ai jamais eu de sympathie, à ce que les rédacteurs des *Tracts*, avec lesquels j'ai été autrefois associé, ont toujours blâmé, je veux dire toutes les innovations dans la façon de conduire le service, toutes les affaires du Ritualisme, et particulièrement la reprise des vêtements qui n'étaient plus en usage. Je n'avais aucune fonction dans l'Église qui m'autorisât à parler publiquement... Dans ces dernières années, quand le Ritua-

[1] Cf. plus haut, chap. I.
[2] *Life of Pusey*, t. III, p. 369 et 370, t. IV, p. 210 et 211.

lisme est devenu plus en vue, j'ai cherché une occasion naturelle de m'en séparer, je ne l'ai pas trouvée. J'ai été obligé, pour cette raison, de m'en tenir à des protestations privées qui ont pu ne pas être entendues, ou à des avertissements donnés au jeune clergé, du haut de la chaire de l'Université, pour le mettre en garde contre le danger de changer le rituel par caprice personnel[1].

Mais, en 1866, l'attitude de Pusey est toute différente. Il se décide à s'affilier à l'*English Church Union*, dont il était demeuré jusque-là éloigné, probablement parce qu'il la trouvait trop engagée dans la campagne ritualiste, et, le 14 juin, dans la séance solennelle où est célébré le septième anniversaire de cette association, il prend la parole et explique ainsi les raisons de son changement :

Il est bien connu que je n'ai jamais été un ritualiste... A nos débuts, nous étions très inquiets au sujet du rituel... Nous le découragions, en privé, par crainte que tout le Mouvement ne devînt superficiel... Nous sentions qu'il était beaucoup plus facile de changer un vêtement que de changer le cœur, et que les choses extérieures pouvaient être obtenues aux dépens des doctrines elles-mêmes. Introduire le rituel avant que les doctrines n'eussent pris largement possession des cœurs, aurait été entraver leur marche. Ç'aurait été comme des enfants enfonçant des fleurs dans le sol, pour les y voir périr aussitôt. Notre rôle était plutôt, pour ainsi dire, de planter le bulbe là où, par la bénédiction de Dieu, il pouvait prendre racine, croître et fleurir magnifiquement et naturellement... Nous pensions encore que rien ne devait être fait par le clergé,

[1] *Life of Pusey*, t. IV, p. 211 et 212.

avant que ce ne fût demandé par une grande partie du peuple... Autrement on suscitait, non seulement des désordres, mais une idée de tyrannie cléricale... Maintenant, beaucoup des difficultés contre lesquelles nous avions eu d'abord à lutter ont été écartées. Tout d'abord, je suppose que nous sommes en présence d'un véritable mouvement laïque. Le clergé a enseigné cela au peuple, et le peuple l'a demandé au clergé. Nous le leur avons enseigné; ils ont senti que c'était vrai, et ils nous ont dit : « Mettez-nous cela devant les yeux ». Il n'y a maintenant aucun danger que ce soit superficiel. Après trente années de souffrance, trente années de mépris, trente années d'épreuves, rien ne peut plus être superficiel[1].

Vers la même époque, Pusey écrivait à Mackonochie : « Il est très vrai que, de moi-même, je n'aurais pas suivi la ligne des Ritualistes; mais il est complètement faux que je ne sympathise pas avec eux, de grand cœur, pour notre foi commune et pour leur œuvre [2]. » Un an plus tard, en 1867, dans une autre séance de l'E. C. U., il protestait contre la distinction que lord Shaftesbury avait prétendu établir entre les anciens Tractariens et les Ritualistes; il affirmait qu'ils n'avaient été divisés que sur une question de conduite et de prudence. « En matière de foi, ajoutait-il, il n'y a pas eu la plus légère différence. La seule question pratique, entre nous et les Ritualistes, était que nous enseignions par l'oreille et qu'ils enseignaient aussi par les yeux...

[1] *Life of Pusey*, t. IV, p. 212-213. *History of the English Church Union*, p. 78-79.

[2] *A.-H. Mackonochie. A. Memoir*, p. 193-194.

La persécution a eu pour effet de réunir ceux qui auparavant suivaient leur ligne séparée[1]. »

Est-ce à dire qu'une fusion complète se fût accomplie entre les anciens Tractariens et les jeunes Ritualistes? Non! il y avait là des origines, des formations, des vues et, comme on dit aujourd'hui, des mentalités trop dissemblables. D'un côté, des hommes d'université, théologiens et *scholars*, lettrés et savants, graves, mesurés, corrects, un peu solennels, de pensée et de foi profondes, préoccupés surtout de doctrines, s'adressant à une élite intellectuelle; de l'autre, des hommes d'action, de culture moins affinée, d'allure plus démocratique, d'un tempérament de missionnaires, plus soucieux de pratique que de science, pieux, intrépides, ardents, même aventureux, pressés d'aller au peuple qu'ils veulent gagner à Dieu, et n'en redoutant pas le contact et les violences. De ce contraste, résultait un certain manque de sympathie réciproque et un peu de gêne qui se manifestaient jusque dans les rapprochements. La chose fut visible en cette année 1866, à l'enterrement de Keble, où se rencontrèrent, dans un même pieux hommage, les représentants des deux écoles. L'un des Tractariens présents, Church, notait, dans une lettre écrite sur le moment, l'impression que lui avaient causée « cet étrange assemblage » et « cette rencontre de deux courants, le vieux et le nouveau ». Il s'était rendu compte que les anciens amis de Keble faisaient, aux hommes plus jeunes qui s'étaient joints à eux en cette circons-

[1] *History of the English Church Union*, p. 89-90.

tance, aux Mackonochie, aux Lowder et à leurs compagnons, l'effet d'hommes d'un autre âge et d'une autre physionomie [1]. Au cours des années suivantes, les Tractariens devaient, plus d'une fois, dans leurs épanchements intimes, laisser entrevoir ces mêmes sentiments d'étonnement un peu inquiet et méfiant [2], mais sans, pour cela, dénoncer l'alliance solennellement proclamée, en juin 1866, par Pusey.

Cette alliance était un fait considérable pour les Ritualistes, surtout venant à l'heure où se formait, contre eux, une attaque si générale et si redoutable. Ils y gagnaient de ne plus être une avant-garde d'irréguliers plus ou moins isolés ; ils se voyaient rejoints par le gros de l'armée du *High Church;* en réalité même, ils entraînaient cette armée, l'absorbaient, lui imposaient leur drapeau et leur façon de combattre. Plus n'était question de Tractarianisme, sinon comme d'un souvenir historique. Désormais, c'est le Ritualisme qui va occuper la scène ; c'est pour lui ou contre lui qu'on se battra.

[1] Lettre de Church à Copeland, en date du 7 avril 1866. (*Life and Letters of dean Church*, p. 172.)

[2] *Life of Pusey*, t. IV, p. 216, 271 ; *Letters of lord Blackford*, p. 375.

CHAPITRE VII

LES RITUALISTES PERSÉCUTÉS

I. On demande aux évêques d'agir contre le Ritualisme. Leur embarras et leur impuissance. Wilberforce et Tait. A défaut des évêques, on s'adresse au Parlement. Commission royale d'enquête qui n'aboutit à aucun résultat précis. — II. La *Church Association* décide de déférer les Ritualistes aux cours de justice. Le Rév. Mackonochie. Il est poursuivi et condamné à plusieurs reprises. Son attitude. L'affaire Purchas et la condamnation prononcée contre l'*eastward position*. Emotion produite par ces jugements. L'idée du désétablissement gagne du terrain. Le Ritualisme fortifié par la persécution. — III. Pusey, un peu mal à l'aise au milieu des Ritualistes, désirerait voir porter la lutte sur la doctrine eucharistique. Affaire Bennett. Il est jugé loisible de professer la doctrine de la Présence réelle. — IV. Les *Broad churchmen* sont en faveur. Temple, nommé évêque. Jowett, *master of Balliol*. Stanley, doyen de Westminster. Leur attitude en face du Ritualisme. La question du Symbole d'Athanase. Vive controverse. Embarras et incertitude des évêques. Pusey et Liddon menacent de se retirer du ministère de l'Eglise d'Angleterre, si l'on touche au Symbole. Effet produit par cette menace. On se contente d'une note explicative. — V. La confession, réintroduite par les Tractariens, avait suscité de vives attaques de la part des protestants. En 1873, pétition de 483 *clergymen* demandant à la Convocation de pourvoir à l'éducation et à l'institution de confesseurs dûment qualifiés. Stupeur et indignation des protestants. Rapport sur ce sujet, adopté par la Chambre des évêques. 29 *clergymen*, dont Pusey, y opposent une déclaration où ils affirment leur croyance dans la question de la confession.

I

Les adversaires du Ritualisme en appelèrent d'abord à l'épiscopat. Au commencement de 1866, une députation vint dénoncer à l'archevêque de Canterbury «l'in-

troduction, dans le service divin, de pratiques qui, par leur diversité, par leur contradiction avec la loi et avec un usage établi de longue date, troublaient la paix et compromettaient l'action de l'Église ». Des consultations furent demandées à des jurisconsultes considérables, pour établir l'illégalité de ces pratiques. L'*English Church Union* y répondit aussitôt par des adresses et des consultations en sens contraire. Cette agitation ne permettait pas aux évêques de se dérober, et la question se trouva naturellement portée à l'ordre du jour de la « Convocation » de la province de Canterbury, en février 1866 [1].

Jusqu'alors, la Convocation ne s'était pas occupée du Ritualisme. Était-ce que son attention fût, à cette époque, absorbée par d'autres sujets, tels que les *Essays and Reviews* et le livre de *Colenso?* Ou bien, était-ce que, sur ce point comme sur tant d'autres, les évêques eussent conscience de leur impossibilité de s'entendre pour une décision commune? Nul d'entre eux n'approuvait le Ritualisme extrême, mais, en deçà, ils différaient sur la dose admissible de cérémonial ; encore moins s'accordaient-ils sur le moyen d'exercer leur pouvoir en pareille matière, sur les limites et même sur l'existence de ce pouvoir. Il n'était pas jusqu'aux deux prélats qu'on était habitué alors à considérer comme les chefs de file des deux partis opposés dans l'épiscopat, Wilberforce, évêque d'Oxford, et Tait,

[1] Sur le réveil des Convocations, cf. *Seconde Partie*, p. 242 et sq.

évêque de Londres[1], chez lesquels on ne constatât alors, en cette matière, une sorte d'incertitude et de tâtonnement.

Wilberforce sentait le besoin et avait le goût d'un développement du cérémonial, mais il tremblait à la pensée de se voir compromis dans un mouvement romanisant. « Vous vous trompez, écrivait-il à l'un de ceux qui l'attaquaient à ce sujet, en pensant que j'aime les rites et le cérémonial romains. Tout ce qui est romain est une puanteur pour mes narines[2]. » De là, dans son attitude, une sorte de va-et-vient : tantôt il paraissait encourager le Ritualisme, tantôt il le désavouait. Très opposé à l'idée d'une intervention du Parlement et des cours de justice, il eût voulu laisser la question aux mains des évêques, mais il jugeait impossible et dangereux de leur demander une démarche collective. Il était réduit à s'en rapporter à l'action individuelle de chaque prélat dans son diocèse, sans avoir réponse satisfaisante à ceux qui lui objectaient ce que seraient alors la diversité et les contradictions des directions épiscopales[3].

Quant à Tait, par ses origines presbytériennes, par ses idées mi-*evangelical*, mi-*broad*, et jusque par le tour peu imaginatif de sa piété, il était réfractaire au Ritualisme, plus encore qu'il ne l'avait été au Tractarianisme. Aussi, depuis qu'il gouvernait le diocèse de

[1] Sur cette opposition de Wilberforce et de Tait, cf. *Seconde Partie*, p. 251 et 252.
[2] *Life of Wilberforce*, t. II, p. 359.
[3] *Ibid.*, t. III, p. 187 à 190, 198 à 200.

Londres, n'avait-il pas manqué une occasion privée ou publique de s'exprimer, avec une sévérité dédaigneuse, sur ces « folies », sur ces « mimiques enfantines », sur « ces innovations ou retours à d'anciens usages, tendant à renverser les barrières qui marquent, dans l'esprit des gens simples, la distinction entre notre culte et celui de Rome[1] ». Seulement, sur le moyen de les réprimer, il était beaucoup moins résolu qu'on ne pourrait le supposer d'après son caractère et d'après la conduite qu'il devait tenir plus tard. Il repoussait alors, ainsi qu'il s'en expliqua à plusieurs reprises, toute idée de poursuites judiciaires contre les novateurs ; il redoutait l'agitation qui en résulterait et jugeait fort déplaisant le rôle qu'il aurait à y jouer. « Je me refuse, disait-il, à suivre de tels procès de cour en cour, pour plusieurs raisons : la moindre de ces raisons n'est pas que je ne me fais pas à l'idée que celui qui a nom, dans l'Église, « père en Dieu », poursuivrait les hommes mêmes pour lesquels il a un profond respect[2]. » Ce dernier trait est remarquable. C'est qu'en effet l'antipathie naturelle de Tait contre les Ritualistes était combattue par l'estime et l'admiration qu'il ne pouvait s'empêcher de ressentir pour leur zèle apostolique[3]. Un jour, en 1863, à un évêque américain qui lui demandait pourquoi il permettait les pratiques ritualistes du clergé dans *East London*, il répondit, avec un accent pénétré et des

[1] *Life of Tait*, t. I, p. 220, 241. Voir aussi son mandement de décembre 1866, p. 441 à 443.
[2] *Ibid.*, t. I, p. 404. — Cf. aussi *ibid.*, p. 221, 419.
[3] *Ibid.*, t. I, p. 404, 438, 497.

larmes dans les yeux : « Ces hommes obtiennent ce résultat que de pauvres âmes perdues peuvent être sauvées et que notre béni Seigneur est leur Sauveur comme il est le nôtre. Qui suis-je pour m'ingérer dans l'œuvre qu'ils sont en train de faire, suivant la voie qu'ils pensent la meilleure, afin de sauver ceux qui menacent de tomber dans la mort ? » A défaut des poursuites judiciaires, Tait ne se connaissait pas d'autre moyen d'action que l'exercice pacifique et discret du pouvoir d'admonition dont chaque évêque était divinement investi, action un peu platonique, car il confessait être sans moyen légal de contrainte, pour le cas où le *clergyman* se refuserait à avoir égard à ses avertissements[1]. En fin de compte, ne voyant partout que danger, difficultés et impuissance, il aboutissait à cette conclusion, dont ses opinions résolument érastiennes ne s'effarouchaient pas, que le salut ne pouvait venir que des pouvoirs publics et du Parlement, et que c'était à eux de fournir des armes nouvelles pour dompter le Ritualisme[2].

Dans ces conditions, il n'y avait guère rien à attendre de la Chambre haute de la Convocation. Après une première délibération sans résultat, en 1866[3], elle ne put aboutir, en février 1867, qu'à cette déclaration générale, précédée d'un préambule assez peu favorable aux innovations ritualistes : « Notre jugement est

[1] *Life of Tait*. t. I, p. 240 à 243, 413.
[2] *Ibid.*, t. I, p. 432.
[3] *Life of Wilberforce*, t. III, p. 191 à 194.

qu'aucune altération au rituel consacré par un long usage ne doit être faite, tant que l'on n'a pas obtenu, pour ce changement, la sanction de l'évêque[1]. » Mais, sur ce que l'évêque devait ou non sanctionner, la délibération était muette. Et surtout il n'apparaissait pas que cette invitation d'en référer à l'évêque eût aucune force coercitive qui pût avoir raison de l'habitude, depuis longtemps prise par les Ritualistes, d'en faire à leur tête, sans avoir égard aux opinions des évêques. Aussi, dans le public et chez les intéressés des deux partis, personne ne crut que la question eût fait un pas. Le *Times* constatait les irrémédiables divisions de l'épiscopat et compatissait, avec une ironie dédaigneuse, à son impuissance[2]. Les évêques eux-mêmes ne se faisaient pas d'illusion, et, à la Convocation de l'année suivante, Tait se plaignit que « les recommandations faites par la Convocation précédente fussent tombées dans des oreilles sourdes ». « Je suis effrayé de constater, ajoutait-il, que, pour ce qui concerne certaines personnes qui sont les promoteurs de ce rituel, nous devons considérer comme acquis, par leurs propres déclarations, qu'elles ne regardent pas la décision à laquelle est arrivée cette Chambre comme les liant en quoi que ce soit. Elles refusent manifestement d'être guidées par leur évêque particulier; elles refusent aussi d'être guidées par la voix collective des évêques... Il a été prouvé que notre effort avait échoué.

[1] *Life of Tait*, t. I, p. 406.
[2] Voyez notamment un article du 21 février 1868.

Le mal, quoi qu'on en pense, subsiste entier; l'inquiétude de l'esprit public augmente, et aussi, j'ai regret de le dire, les contentions[1]. »

L'indocilité, dénoncée par Tait, n'était que trop évidente. Il l'avait rencontrée lui-même, plus d'une fois, dans ses rapports avec le clergé de son diocèse, et elle s'était manifestée dès l'origine du mouvement ritualiste. N'est-ce pas l'un des premiers initiateurs de ce mouvement, renommé pour son zèle et sa piété, le Rev. Neale qui, en 1863, après seize ans de contestations avec son évêque, se vantait « de n'avoir jamais retiré un seul mot ni modifié aucune pratique, si ce n'est, dans certains cas, pour aller plus loin[2] ». Les Ritualistes ne se faisaient aucun scrupule de ce manque absolu d'obéissance, qui leur paraissait justifié par le discrédit même des évêques. S'il eût fallu suivre ceux-ci, disaient-ils, aucun progrès religieux n'eût été possible, et il ne se fût jamais produit ancun mouvement dans l'Église. Même esprit d'indépendance chez les religieuses. La supérieure de l'un des nouveaux couvents ayant demandé, en 1867, à l'évêque de Londres, Tait, d'instituer, auprès de sa communauté, un chapelain qu'elle lui désignait, l'évêque voulut y mettre comme condition que ce chapelain n'encouragerait pas la confession habituelle des sœurs et qu'aucuns vœux ne seraient prononcés sous son autorité. Une correspondance s'en suivit, au terme de laquelle la supérieure déclara à

[1] *Life of Tait*, t. I, p. 411, 412.
[2] *The Anglican Revival*, par Overton, p. 141.

l'évêque qu'elle avait soumis la question à ses religieuses et que celles-ci, à l'unanimité, avaient décidé que, si pénible qu'il leur fût d'être en désaccord avec leur évêque, elles ne pouvaient accepter ses conditions et que dès lors il ne leur restait plus qu'à se passer de sa sanction pour le choix de leur chapelain[1].

Cette impuissance de l'action épiscopale conduisit les adversaires du Ritualisme à se tourner vers l'État et à lui demander la répression qu'ils jugeaient nécessaire. Cet appel au bras séculier était d'ailleurs conforme à leurs doctrines. Déjà, plusieurs fois, on avait essayé, sans succès il est vrai, de faire intervenir le Parlement. En 1867, une tentative plus sérieuse fut faite; lord Shaftesbury, s'attachant à l'un des points alors le plus vivement débattus, celui des « vêtements cléricaux », proposa, à la Chambre des lords, un bill prescrivant à l'officiant de ne porter qu'un simple surplis. L'une des caractéristiques de ce projet était de trancher, en dehors de l'Église, une question de pure discipline ecclésiastique; les évêques ne s'en formalisèrent pas, car presque tous, le primat en tête, se montrèrent d'abord favorables à l'initiative du noble lord. Seul, Wilberforce parut comprendre que l'épiscopat « se suicidait » en « se traînant à la queue de Shaftesbury; » il protesta contre ce qu'il appelait « l'ignominie » de cette attitude et se démena, avec l'activité impétueuse qui lui était habituelle, pour faire échec au projet. Il parvint tout d'abord à en détacher le primat,

[1] *Life of Tait*, t. I, p. 459 à 463.

sur l'esprit un peu irrésolu duquel il avait influence. En même temps, usant de ses relations personnelles avec les tories alors au pouvoir, il tâcha de les faire concourir au dessein qu'il poursuivait : sur ses instances, le premier ministre, lord Derby, se prêta à opérer une diversion et à faire ajourner le projet de lord Shaftesbury, en annonçant la nomination d'une Commission royale, chargée de faire une enquête sur toutes les questions de rubriques[1].

Nommée le 3 juin 1867, la Commission fut composée de quinze laïques et de quatorze ecclésiastiques. La majorité était opposée au Ritualisme, au moins sous sa forme avancée; aussi la minorité, guidée par Wilberforce, ne visa-t-elle qu'à atténuer les décisions qui seraient prises. Après deux mois employés à entendre des témoins dans chaque sens, les commissaires aboutirent, en août, à un premier rapport qui ne traitait que de la question des vêtements. Leur conclusion était « qu'il convenait de restreindre, dans les services publics, tout ce qui, en matière de vêtements, s'éloignerait de ce qui était depuis longtemps en usage dans l'Église, et que le mieux, pour cela, serait de fournir aux paroissiens lésés un moyen facile et efficace de plainte et de redressement ». Ils ajoutaient « n'être pas encore en mesure de recommander à la reine le meilleur moyen de donner effet à ces conclusions ». Bien que témoignant de sentiments défavorables aux Ritualistes, cette décision était loin de donner pleine satisfaction à leurs

[1] *Life of Wilberforce*, t. III, p. 205 à 211.

ennemis. On remarquait qu'elle parlait seulement de « restreindre », non de prohiber l'usage des vêtements, qu'elle ne supposait cette restriction qu'au cas de plainte des paroissiens et qu'elle n'indiquait aucun moyen d'exécution. Wilberforce se vantait de cette solution, comme d'un succès inespéré. « La Commission, écrivait-il à un ami, nous a sauvés de l'intervention parlementaire. J'y ai poussé dans ce dessein, car intervention parlementaire signifie persécution et séparation[1]. »

II

Aucune mesure efficace n'ayant pu être obtenue des évêques et du Parlement contre les Ritualistes, la *Church Association* se demanda si elle n'aurait pas plus de chance de les atteindre en les déférant aux tribunaux, et elle entreprit alors cette campagne judiciaire qui devait se prolonger pendant plus de vingt ans et donner une physionomie si singulière à la lutte religieuse. Les tribunaux compétents en la matière étaient ceux qu'on avait vus naguère à l'œuvre dans la fameuse affaire Gorham et dans celle des *Essays and Re-*

[1] *Life of Wilberforce*, t. III, p. 214 à 218, 229, 237. — *Life of Pusey*, t. IV, p. 215, 216. — *A. H. Mackonochie. A Memoir*, p. 146. — La Commission ne devait pas s'en tenir là ; elle continua son enquête et publia, en 1868, un second rapport où, malgré une vive opposition de Wilberforce, elle se prononçait pour une loi interdisant les cierges allumés et l'encens, comme contraires à l'usage de l'Eglise depuis trois cents ans, et où elle proposait d'organiser une procédure expéditive et peu coûteuse pour les paroissiens lésés par les innovations.

views[1] ; en première instance, la Cour des Arches, juridiction nominalement ecclésiastique par ses origines, mais exercée, depuis quelque temps, par un juge unique et laïque; en appel, le Comité judiciaire du Conseil privé, composé de légistes auxquels, en certaines causes, on adjoignait, à titre d'assesseurs, quelques évêques, tribunal purement civil, politique même, dont l'évêque de Manchester disait, pour le louer, que ses membres « considéraient les choses, non pas seulement avec des yeux de légistes, mais avec des yeux d'hommes d'État[2] ». Qu'un tel tribunal décidât souverainement de la discipline intérieure et de la liturgie de l'Église, cela n'était pas pour embarrasser les *Low churchmen*, étrangers aux aspirations vers l'indépendance spirituelle qui commençaient à se faire jour dans d'autres parties de l'Église anglicane ; ils ne voyaient qu'une chose, c'est que les décisions antérieures du Conseil privé avaient témoigné de peu de bienveillance pour le *High Church*, et ils se sentaient par là encouragés à provoquer de nouveau son intervention.

La manœuvre, cependant, n'était pas sans présenter quelque difficulté. La poursuite ne pouvait être intentée qu'au nom d'un paroissien se prétendant lésé par les innovations rituelles de son pasteur, et l'instrument à mettre en mouvement était singulièrement coûteux ; les frais de ces procédures s'élevaient à des chiffres

[1] Cf. *Seconde Partie*, p. 144 et 433.
[2] Cité par Church, *Occasional papers*, t. II, p. 58.

énormes, 50, 100, 200 et même 300.000 francs; si, en cas de condamnation, ces frais devaient être écrasants pour les *clergymen* poursuivis, ils risquaient, en cas d'acquittement, de retomber à la charge du poursuivant. Un particulier ne se fût pas exposé à une telle dépense, s'il n'eût été couvert par la *Church Association*. Aussi, les prétendus paroissiens qui vont prendre l'initiative des diverses poursuites, ne seront-ils toujours que les prête-nom de cette association. Celle-ci, dès le début de la campagne, décida, dans une conférence tenue à Willis's Rooms, de réunir un fonds de garantie de 1.250.000 francs. A la fin, elle se vantera d'avoir dépensé deux millions et d'avoir, à ce prix, obtenu soixante condamnations contre les Ritualistes[1].

La première de ces poursuites fut dirigée contre le Rev. Mackonochie, *vicar* de Saint-Alban, Holborn. Ainsi commençait la longue lutte judiciaire que ce *clergyman* devait soutenir pendant seize ans, avec une indomptable ténacité, et qui a fait de lui le personnage le plus représentatif du parti ritualiste à cette époque. Né en 1825[2], de sang écossais, élevé dans une atmosphère de rigidité calviniste, Mackonochie était arrivé à Oxford, au commencement de 1845, à l'heure où la menace de la « sécession » de Newman jetait le désarroi dans l'école tractarienne. Par besoin d'une foi

[1] Cf. les nombreux tracts publiés par cette association, notamment *The past labours of the Church Association*, par M. Greaves Bagshawe.

[2] Cf. *passim*, *Alexander Heriot Mackonochie. A Memoir.*

solide, d'une piété active et intense, il ne tarda pas à subir l'influence de Marriott, ancien disciple de Newman, devenu le principal lieutenant de Pusey. Ordonné en 1849, ses premières charges l'avaient conduit d'abord à Westbury, ensuite à Wantage, foyer de *High-churchism* et siège de l'une des premières communautés de religieuses anglicanes. Mais il aspirait à une vie plus militante; rêvant de missions, il entendit parler de l'apostolat tenté par les Ritualistes, à Londres, dans la misérable et populeuse paroisse de Saint-George *in the East*. Il y accourut en volontaire, au moment même où éclataient les émeutes de 1858, et s'y fit remarquer par l'énergie et l'efficacité de son zèle. Les personnages les plus éloignés de ses idées en rendaient témoignage. « Je n'ai pas un homme meilleur dans mon diocèse, » disait l'évêque Tait. Aussi, quand, en 1863, fut achevée, dans un autre quartier non moins déshérité de la grande ville, la belle église de Saint-Alban, Mackonochie fut appelé, par le fondateur, à en être le *vicar*.

Il se donna aussitôt à son nouveau troupeau, tout à tous, particulièrement aux plus misérables, secondé par de zélés collaborateurs avec lesquels il menait une sorte de vie de communauté. Les résultats qu'il obtint, sur un terrain qui semblait très ingrat, le mirent en lumière. Non qu'il fût personnellement remarquable par sa culture littéraire, ou par son éloquence ; mais il avait l'ardeur et le dévouement d'un apôtre, en imposait par sa vie ascétique, désintéressée, volontairement sevrée de toutes jouissances. Sa qualité maîtresse était une vo-

lonté indomptable, une ténacité qui allait jusqu'à l'obstination. Que les autres l'approuvassent ou non, il ne s'en inquiétait nullement et allait droit devant lui, comme conduit par une idée fixe, sans se laisser détourner par aucun obstacle, troubler par aucune tempête, avec quelque chose de ce qui animait et soutenait autrefois, dans les combats, ses ancêtres des Highlands. Chez lui, l'esprit était plutôt un peu court et étroit, incapable d'entrer dans les vues d'autrui et de se rendre compte par où lui-même pouvait errer. Il proclamait volontiers son aversion pour les « compromis », et, parlant un jour, en 1865, d'un homme qu'on qualifiait de « modéré », il disait : « J'abhorre cela, parce qu'il me semble que cela veut dire d'ordinaire un homme qui manque de courage moral ou spirituel pour donner à ses principes leur issue légitime[1]. » Bien qu'étranger personnellement à toute tentation d'aller à l'Église romaine, il ne craignait pas de chercher l'aliment de sa piété, qui était sincère et profonde, dans les pratiques de cette Église. L'un de ses livres préférés était les *Exercices spirituels de saint Ignace.* Dans ses voyages en terre catholique, il fréquentait les lieux de prière, vénérait les souvenirs de nos saints, s'attendrissait, par exemple, à la visite de l'endroit où avait vécu le curé d'Ars. Il avait la dévotion à la Croix ; un artiste ami lui ayant offert de peindre pour lui un tableau : « Peignez-moi, pour ma chambre, lui dit-il, une grande figure de Jésus crucifié, et peignez-

[1] *A.-H. Mackonochie. A Memoir*, p. 75 et 136.

la autant que possible fidèle à la réalité. Que cette figure soit, comme elle était, meurtrie, couverte de blessures, labourée par les coups de fouet. » Et c'est aux pieds de cet austère crucifix, devant eette image ensanglantée, qu'il faisait sa méditation journalière et disait ses prières. Quand le service des autres l'appelait au dehors, on le voyait marcher dans les rues, récitant son office, à ce point absorbé qu'il lui en advint, plus d'une fois, des heurts douloureux[2]. Il avait été l'un des premiers associés de la Confrérie du Saint-Sacrement. *Master* de la Société de la Sainte-Croix, il s'était volontairement soumis à ce qu'il y avait de plus strict dans les règles de cette société, notamment au célibat.

Mackonochie avait tout de suite introduit, dans sa paroisse, un ritualisme fort avancé, si bien que les services de Saint-Alban passèrent bientôt pour être le type du genre. Ce n'était pas, de sa part, préoccupation d'esthétisme ; il n'était rien moins qu'artiste ou poète; les formes ne l'intéressaient qu'en tant qu'elles lui paraissaient une manifestation nécessaire et efficace des vérités qu'il voulait restaurer dans l'âme du peuple, particulièrement du culte eucharistique et du sacrement de pénitence. Rendre les célébrations de l'Eucharistie plus nombreuses et plus solennelles, les communions plus fréquentes et plus ferventes, propager l'habitude de la confession, était sa grande préoccupation. Il obtenait, sous ce rapport, des résultats qui

[1] *Memories of a Sister of S. Saviour's Priory*, p. 179-180.

donnaient à son église une physionomie à part. On venait, d'assez loin, assister aux grand'messes chantées de St-Alban, et son confessionnal attirait de nombreux pénitents de toutes conditions. Il se souciait peu de ce que pouvaient en penser les autorités religieuses. Il avait fini par rétablir l'usage de l'onction pour les malades. « Mais, lui demandait-on à ce propos, où vous procurez-vous les saintes huiles qui doivent être bénies par un évêque ? — L'évêque faisant défaut, répondait-il, le devoir incombe au prêtre. » Et, tout en faisant cette réponse, il versait, dans son flacon de poche, un peu de l'huile d'olive contenue dans une bouteille.

Dès le début, le rituel suivi à Saint-Alban avait suscité des plaintes et des réclamations de la part du fondateur de cette église. L'évêque de Londres, Tait, sollicité d'intervenir, adressa des représentations qu'il fit bienveillantes à cause de l'estime qu'il ne pouvait s'empêcher de ressentir pour l'œuvre de Mackonochie ; celui-ci répondit, sur un ton non moins amical, mais sans changer un iota à ses pratiques[1]. C'est alors, au cours de 1867, que la *Church Association* se décida à engager des poursuites[2]. Elle ne trouva, pour en assumer la responsabilité, aucun paroissien résidant et dut se rabattre sur un M. Martin, non résidant, mais

[1] *A.-H. Mackonochie. A Memoir*, p. 68 à 80. *Life of Tait*, t. I, p. 423 à 428.

[2] Sur ce procès et ceux qui devaient suivre, voir *H.-A. Mackonochie. A Memoir*, p. 138 et sq.; *Life of Tait*, t. I, p. 428 et sq. Bayfield, *History of the English Church Union*, passim.

qui s'était intéressé autrefois aux écoles du quartier, L'évêque Tait, appelé à donner les « lettres de requête » qui saisissaient la Cour des Arches, ne le fit pas sans tristesse. « Voilà, dit-il, un homme qui fait la plus noble des œuvres dans la partie la plus dégradée de Londres, et cependant je ne puis refuser mon assentiment aux poursuites engagées pour obtenir sa suspension [3]. » Le juge des Arches rendit sa sentence, le 28 mars 1868 : prenant un terme moyen, il déclarait l'illégalité de l'encensement, de l'élévation du Sacrement au-dessus de la tête du célébrant, du mélange de l'eau dans le calice durant le service, mais il admettait les cierges allumés; quant à la génuflexion du célébrant, il ne la jugeait pas illégale et laissait la chose à la discrétion de l'évêque. Mackonochie se montra disposé à accepter cette décision, mais la *Church Association* ne se contentait pas d'un succès partagé, et elle en appela au Conseil privé. Celui-ci justifia la confiance qu'on lui témoignait. Son jugement du 23 décembre 1868 donna, sur tous les points, tort à Mackonochie et le condamna à tous les dépens, même à ceux de première instance. Wilberforce lui-même, bien que peu sympathique au Ritualisme extrême, ne pouvait s'empêcher de constater l'évidente « partialité » de ce jugement qui, disait-il, « semblait fait pour plaire au *Times* ». A l'en croire, les membres laïques de la Cour avaient été également partagés, et c'était l'archevêque d'York, adjoint à la

[1] *Memorials of dean Lake*, p. 103.

Cour pour cette cause ecclésiastique, qui avait fait la majorité dans le sens restrictif [1].

Dès le 19 janvier 1869, le *vicar* de Saint-Alban reçut un monitoire dont la seule rédaction suffisait à montrer ce qu'avait de choquant et de ridicule l'intervention, en semblable matière, d'une haute cour politique. Dans cette pièce, c'était la reine Victoria elle-même qui, s'adressant nommément au Rev. Mackonochie, lui faisait commandement exprès de s'abstenir, dans l'avenir, d'élever le calice et la patène, d'encenser, de mêler l'eau et le vin, de s'agenouiller durant la consécration et d'user de cierges allumés. « Et à cela ne manquez pas », disait en finissant le monitoire. Faut-il s'étonner que l'*English Church Union* trouvât là matière à protestation, qu'elle déniât l'autorité d'une Cour qui n'avait rien d'ecclésiastique et rappelât l'urgente nécessité de la réforme, déjà plusieurs fois réclamée dans ces derniers temps, de la juridiction suprême en matière religieuse [2] ?

Ces plaintes n'étaient pas pour arrêter la *Church Association* qui, toujours sous le nom de M. Martin, poursuivit de nouveau Mackonochie, en décembre 1868, pour n'avoir pas obéi au monitoire. Vainement celui-ci se défendit-il en exposant que, durant la consécration, il n'élevait pas les éléments au-dessus de sa tête, seule pratique défendue, et se contentait de l'élévation moindre permise par la Cour des Arches,

Life of Wilberforce, t. III, p. 294.
[2] Bayfield, *History of the E. C. U.*, p. 109-110.

vainement ajoutait-il qu'il ne s'agenouillait pas, ne se prosternait pas, mais seulement fléchissait le genou, le Conseil privé ne parut pas embarrassé d'avoir à mesurer ces gestes liturgiques ; il voulut bien reconnaître que l'accusé n'avait pas élevé les éléments trop haut, mais il estima qu'il s'était agenouillé trop bas, et, suivant son habitude, il le condamna à tous les dépens.

Ce jugement n'était pas rendu depuis dix jours que la *Church Association*, toujours acharnée, envoyait à Saint-Alban des espions, gagés à raison de deux guinées par jour, et, sur leur rapport, poursuivait de nouveau Mackonochie pour élévation et génuflexion illicites. En dépit des attestations contraires, le Conseil privé jugea, le 25 novembre 1870, que l'inculpé avait dépassé la mesure permise dans l'élévation des éléments, qu'en substituant à la génuflexion une « humble prosternation du corps en signe de respect », il avait désobéi au monitoire et que, pour ce crime, il ne suffisait plus, comme naguère, de le condamner à tous les frais, mais qu'il devait être suspendu de son office et de son bénéfice pour trois mois. Le jugement lui faisait ce reproche singulier « d'avoir soigneusement épluché le monitoire et l'ordre du Conseil, pour voir jusqu'où il pourrait conserver les cérémonies prohibées, sans désobéir à la loi », et il constatait qu'il avait échoué de nouveau dans « sa tentative de satisfaire sa conscience, tout en s'abritant derrière une obéissance strictement littérale ». Ce jugement porta au comble l'émoi et l'indignation d'une partie du monde religieux. Un cri s'éleva, dans tous les

rangs de l'*English Church Union*, qu'à de telles décisions l'obéissance était impossible. Des adresses furent envoyées à Mackonochie, déniant au Conseil privé « le droit de suspendre l'exercice des pouvoirs spirituels conférés par l'autorité divine de l'Épiscopat », et témoignant de la volonté « d'user de tous les moyens pour faire recouvrer, par l'Église d'Angleterre, ce pouvoir de décider les causes spirituelles, qui est son droit essentiel [1] ».

Si acharnée qu'eût été la poursuite, on ne voit pas qu'elle fût arrivée à un résultat bien efficace. Durant la suspension de Mackonochie, les services continuèrent à Saint-Alban, comme par le passé, et lui-même, en reprenant ses fonctions au bout de trois mois, ne changea rien à ses habitudes. Ses adversaires étaient-ils un peu las? Toujours est-il que, pour le moment, ils se tinrent cois. Ils n'avaient pas cependant définitivement désarmé, comme on le verra par la suite.

Au milieu de ces épreuves, Mackonochie demeurait imperturbable. Vainement était-il traqué par les poursuites, ruiné par les frais, bruyamment attaqué par presque tous les journaux, dénoncé, jusque sur les murs de son quartier, comme « un prêtre démoralisateur, un émissaire astucieux de Rome, un traître à son Église, une honte pour l'Angleterre qui lui avait donné naissance », vainement une bonne partie du public voyait-elle, en lui, une sorte de maniaque en état de rébellion obstinée,

[1] *History of the English Church Union*, p. 130-131.

tout, poursuites, persécutions, monitoires, invectives, railleries, calomnies, impopularité, « glissait, a-t-on pu dire, sur cette robuste constitution, *like water off a duck's back*[1] ». Et, tout en faisant tête à l'attaque, il continuait son œuvre d'apostolat et de prière, aussi dévoué à ses ouailles, surtout aux plus misérables, aussi fervent dans ses exercices de piété. De se trouver en contradiction avec les autorités religieuses, particulièrement avec Tait, son évêque, il n'était pas un instant troublé. Répondant à une lettre de forme bienveillante que celui-ci lui avait adressée, il lui écrivait :

Le nouveau témoignage d'amitié que me donne Votre Seigneurie me rend très pénible de vous chagriner, en étant obligé d'agir suivant les convictions que je me suis faites, après pleine et soigneuse étude, sur l'enseignement de l'Église d'Angleterre, de l'Église catholique entière, et, par-dessus tout, de l'Évangile du Christ... J'ose penser que Votre Seigneurie est un des derniers hommes, en Angleterre, à désirer de me voir agir contrairement à mes convictions, ou cacher, à ceux que j'ai charge d'enseigner, aucune partie de ce que je conçois être l'Évangile du Christ. Je ne puis pas ignorer que la pleine affirmation de ce que je suis convaincu être la vérité peut m'attirer de sérieux inconvénients, mais j'espère que le même Dieu qui m'a fait cette révélation, me portera, par sa grâce, à travers toutes les difficultés qu'il laissera surgir sur mon chemin[2].

Un autre procès retentissant de cette époque fut

[1] « Comme l'eau sur le dos d'un canard. » (*A.-H. Mackonochie. A Memoir*, p. 103-104.)
[2] *Life of Tait*, t. I, p. 434.

celui du Rev. Purchas, *perpetual curate* de *Saint-Jame's chapel* à Brighton, auteur du *Directorium anglicanum*, sorte de manuel liturgique suivant les vues des Ritualistes les plus avancés. Cité en 1869, à raison des très nombreuses innovations cérémonielles qu'il avait introduites dans sa chapelle, il refusa de se défendre, en alléguant sa pauvreté et son état de maladie. Le juge n'en instruisit pas moins l'affaire et rendit sa décision, le 3 février 1870 ; il condamnait comme illégales vingt-neuf des pratiques incriminées, entre autres les processions, les lumières sur l'autel, l'encens, le mélange de l'eau dans le calice quand il se fait durant le service, l'élévation de l'hostie, les génuflexions, l'*Agnus Dei*, le cruxifix de métal, etc. ; mais il admettait la légalité de quelques autres pratiques, tels que les vêtements eucharistiques, le mélange de l'eau dans le calice quand il se fait avant le service, les vases de fleurs et surtout l'*eastward position :* on entendait par là l'habitude prise par les ministres ritualistes, à l'instar des prêtres catholiques, de se placer, pour le service eucharistique, au milieu de l'autel, en tournant le dos à l'assistance, au lieu de continuer à se tenir de profil, au petit bout (*north end*) de la table de communion. Dans la pensée de ses partisans comme de ses adversaires, l'*eastward position* apparaissait étroitement associée à l'idée catholique d'un prêtre opérant un sacrifice, au nom et à la tête de l'assemblée des fidèles ; de là, l'importance que, des deux côtés, on y attachait[1].

[1] Pusey a dit, dans un meeting, en 1874 : « Le fait de se tenir devant l'autel signifie la doctrine primitive du *Sacrifice eucha-*

Le poursuivant, c'est-à-dire en réalité la *Church Association*, n'accepta pas le jugement et le déféra au Conseil privé, qui, le 23 février 1871, sans que l'accusé se fût défendu, déclara illégales toutes les pratiques admises par le juge des Arches, notamment l'*eastward position*, et condamna le défenseur aux dépens non seulement de l'appel, mais de la première instance. Purchas, qui avait eu la précaution de mettre tous ses biens sous le nom de sa femme, ne paya rien et ne changea pas ses pratiques. Vainement le Conseil privé prononça-t-il alors sa suspension pour douze mois, et cet ordre fut-il affiché sur la porte de la chapelle, Purchas continua comme si toutes ces décisions n'existaient pas. On ne sait ce qu'il en fût advenu, si ce *clergyman* ne fût mort, le 18 octobre 1872.

Cette décision du Conseil privé, s'ajoutant à celles qui venaient d'être rendues contre Mackonochie, causa une vive émotion, surtout en ce qui concernait l'*eastward position:* on y opposa les termes du *Prayer Book*, d'après lesquels le célébrant « se tenait *devant* la table » ; on s'indigna de cette rigueur à rétrécir la liberté du cérémonial, alors que ce même tribunal s'était montré, lors des *Essays and Reviews*, si latitudinaire en matière de doctrine ; enfin, dans la prétention de suspendre directement un ecclésiastique, on dénonça une usurpation sur le pouvoir épiscopal. Ce

ristique. » Un de ses amis, le chanoine Selwyn, écrivait, à la même époque : « Il est notoire que la position *eastward* est l'expression de la croyance que le ministre consécrateur accomplit *a sacrifical act.* »

mécontentement débordait hors du groupe des Ritualistes extrêmes et gagnait la masse des *High churchmen*. Près de cinq mille *clergymen* signèrent une protestation où ils demandaient aux évêques de ne pas appliquer la décision relative à la position du célébrant [1]. Deux chanoines de Saint Paul, dont le célèbre prédicateur Liddon, écrivirent à l'évêque de Londres qu'ils continueraient à célébrer dans la position qui leur paraissait imposée par les rubriques, et demandèrent à être compris dans les poursuites, que l'on jugerait à propos de faire pour assurer l'exécution du jugement. Il fut question, un moment, de relever ce défi ; mais on jugea plus prudent de ne pas le faire [2]. Pusey déclara, dans une lettre publique à Liddon, que la résistance lui semblait un mal moindre que l'obéissance, et lui-même, qui n'avait pas eu jusqu'alors, sur ce point, de pratique bien arrêtée, adopta l'*eastward position*, pour ne pas se séparer de ceux qu'on prétendait frapper [3]. Des esprits modérés, comme Church et Coleridge, publièrent des critiques sévères du jugement [4]. Aussi l'évêque Wilberforce, écrivant à l'archevêque de Canterbury, alors absent, ne pouvait cacher l'alarme que lui causait l'agitation des esprits : « La simple suppression des vêtements, disait-il, aurait passé assez tranquillement, mais l'injonction impérative de consacrer au *north end* atteint beaucoup plus profondément et ne

[1] *Life of Tait*, t. II, p. 96-97.
[2] *Life and Letters of Liddon*, par Johnston, p. 45 à 151.
[3] *Life of Pusey*, t. IV, p. 223 à 225.
[4] Church, *Occasional papers*, t. II, p. 48 et sq.

sera pas obéie... C'est un temps bien troublant, et, à moins que Dieu n'écoute nos prières, cela finira par un grand schisme[1]. Cette impression pessimiste n'était pas nouvelle chez Wilberforce. Quelques années auparavant, en présence des premières difficultés suscitées par le Ritualisme, il écrivait déjà : « Dans cette crise, je suis souvent tenté de croire que les jours de notre Établissement sont comptés et qu'ils sont en petit nombre[2]. »

C'est qu'en effet ceux qui avaient à se plaindre des interventions vexatoires et oppressives des cours civiles en venaient à se demander si l'Église ne devrait pas acheter son indépendance, en sacrifiant les avantages matériels que lui valait sa situation d'Église d'État. L'idée du « désétablissement » gagnait non seulement chez les impatients du parti ritualiste, mais chez les vieux Tractariens. Pusey pressentait une inévitable révolution religieuse et, lui aussi, il croyait que « les jours de l'Établissement étaient comptés ». Il lui semblait qu'il fallait, « à tout prix, délivrer l'Église de la tyrannie de l'État ». Et, si la crainte du mal temporel et spirituel qui résulterait, pour les paroisses de campagne, du « désétablissement », l'empêchait de coopérer avec ceux qui le poursuivaient, il ajoutait cependant : « Nous pouvons être conduits, et Dieu seul sait si ce sera bientôt, à décider si nous pouvons, en toute droiture et loyauté vis-à-vis de notre Dieu, *propter vitam, vivendi perdere causas*, et, par égard pour un Éta-

[1] *Life of Tait*, t. II, p. 94-95.
[2] *Life of Wilberforce*, t. III, p. 229.

tablissement qui a une existence si précaire, nous voir arracher ce qui seul donne aux Établissements leur valeur [1]. » Liddon exprimait des sentiments analogues. Church, tout en s'efforçant, dans ses écrits publics, de mettre en garde ses amis contre la tentation de chercher, dans le « désétablissement », un remède aux empiètements de l'État, et en insistant sur les déboires que leur réserverait une telle transformation [2], ne croyait pas cependant, au fond, qu'il fût possible de longtemps la retarder, et, dans une lettre privée où il s'exprimait avec plus d'abandon, il écrivait : « Je pense quelquefois que nous sommes plus proches que nous ne le pensons, d'un grand brisement. On commence à se rendre chaque jour mieux compte de la difficulté de concilier une Église en possession de grands privilèges, avec les conditions générales de la politique moderne, de combiner une Église nationale, avec une Église qui ait la raison d'être d'une société religieuse, qui croie en une religion définie et qui l'enseigne [3] ».

La *Church Association* ne voyait pas les choses à si longue distance. Peu lui importaient l'émoi des cons-

[1] *Life of Pusey*, t. IV, p. 199 à 202, 207-208, 223-224. — A la réflexion, cependant, Pusey semble avoir plus tard répudié toute velléité de désétablissement. En effet, en 1877, ayant appris qu'un millier de *clergymen* s'étaient prononcés pour cette mesure, il écrivait : « Ils doivent avoir très courte vue, ou être aveuglés par *self contemplation*, s'ils ne voyent pas que le désétablissement les laisserait à l'état de petite minorité ou d'*ecclesiola*... Le désétablissement serait une rupture sans espoir, à laquelle Rome serait seule à gagner. » (*Ibid.*, p. 289.)

[2] *Occasional papers*, par Church, t. II, p. 48, 49, 59 à 61.

[3] *Life and Letters of dean Church*, p. 186-187.

ciences et le péril qui en résulterait, dans l'avenir, pour l'existence même de l'Église anglicane. Loin de se modérer, elle ne songeait qu'à profiter de sa victoire pour pousser plus avant et pour obtenir d'autres condamnations. Elle invitait ses adhérents à redoubler de vigilance à l'égard des Ritualistes, à n'épargner personne, à multiplier les plaintes, à en faire grand bruit, et elle engageait de nouvelles poursuites dans divers diocèses. Et cependant, à regarder les choses avec un peu de sang-froid, elle eût pu se convaincre à quel piètre résultat aboutissait ce grand effort de persécution. Loin d'abattre les Ritualistes, il semblait les fortifier. Sur ce point encore, je me plais à citer le sage Church dont le témoignage a d'autant plus de prix que personnellement il avait peu de goût pour la forme nouvelle du *High-churchism*. Il écrivait, dans un article publié en avril 1871 :

La position du parti *High Church* est vraiment remarquable. Il a eu, contre lui, plus que ses rivaux ; cependant il est probablement le plus fort de tous. On dit, sans doute avec raison, que c'est le parti impopulaire. Il a été en butte aux injures et aux sarcasmes d'une grande portion de la presse. Il a été également odieux aux petits boutiquiers radicaux, aux *true blue* fermiers et à leurs *squires*. Il a été assailli par l'émeute, dans les églises, et censuré dans le Parlement. Les choses ont tourné contre lui, presque uniformément, devant les tribunaux. Et malheureusement, on ne peut pas dire qu'il n'ait pas eu sa pleine part de folie et d'extravagance chez quelques-uns de ses membres. Cependant c'est le parti qui a grandi, qui a attiré à soi quelques-uns de ses antagonistes et qui a réagi sur les

idées et les habitudes des autres; ses membres se sont graduellement et comme naturellement élevés en importance et en pouvoir[1].

III

Pusey, tout en continuant à prendre publiquement parti pour les Ritualistes persécutés, ne laissait pas, à part lui, que d'être toujours un peu étonné, effarouché, impatienté de leurs procédés. En novembre 1867, parlant dans une assemblée de l'*English Church Union*, il avait insisté sur la nécessité de ne pas introduire de nouveau cérémonial, dans une église, contre la volonté des paroissiens : or il n'avait pas fait accepter sans difficulté cette façon de voir. « J'avais, écrivait-il à un ami, les trois quarts ou les quatre cinquièmes de l'assemblée contre moi. Ils ne cédèrent que quand je leur dis que, si une telle proposition était rejetée, je ne pourrais plus servir l'*English Church Union* ni le Ritualisme... Les frottements de pied, pendant la discussion, montraient que mes adversaires avaient avec eux les cœurs des assistants[2]. » Plusieurs fois, depuis, il avait eu la même impression[3]. Il se sentait donc mal à l'aise sur le terrain où la lutte était portée et il eût préféré qu'au lieu de se battre sur des formes de culte, on se battît sur les doctrines

[1] *Occasional papers*, par Church, t. II, p. 61-62.
[2] *Life of Pusey*, t. IV, p. 216.
[3] *Ibid.*, t. IV, p. 271-272.

que ces formes représentaient, particulièrement sur la doctrine eucharistique que paraissaient avoir en vue les adversaires aussi bien que les tenants du Ritualisme. Était-ce donc impossible ? La *Church Association* ne répétait-elle pas à satiété que, si elle repoussait le nouveau cérémonial, c'est qu'il impliquait, qu'il exprimait la doctrine de la présence, du sacrifice et de l'adoration eucharistiques [1] ?

Sous l'empire de ce sentiment, Pusey avait relevé, en 1867, une phrase de la résolution des évêques où les Ritualistes étaient accusés de « favoriser des erreurs délibérément rejetées par l'Église d'Angleterre ». Il avait demandé si l'on entendait, par ces « erreurs », la doctrine catholique sur l'Eucharistie qu'il professait avec les Ritualistes. Et il saisissait cette occasion de porter une sorte de défi public à ses contradicteurs et aux évêques eux-mêmes. « Si, par impossible, déclarait-il, il était décidé par une autorité compétente que la présence réelle objective, ou le sacrifice eucharistique, ou le culte du Christ présent dans le sacrement étaient contraires à la doctrine de l'Église d'Angleterre, je résignerais ma charge. » Ce défi ne fut pas relevé. Vainement Pusey le renouvela-t-il peu après, en provoquant un de ses accusateurs, Golightly, celui-ci se tint coi [2].

L'année suivante, cependant, la *Church Association* consentit à s'avancer un moment sur le terrain doctrinal

[1] Cette affirmation se retrouve presque à chaque page des *tracts* publiés par cette société.

[2] *Life of Pusey*, t. IV, p. 214-215.

où la provoquait Pusey. Elle fit poursuivre le Rev. Bennett[1], à raison de la doctrine qu'il avait exposée, sur la présence réelle, dans une lettre publique à Pusey. Celui-ci, à son grand regret, ne put obtenir d'être impliqué dans la poursuite. Il n'en prit pas moins l'affaire très à cœur et en suivit, avec anxiété, les longues péripéties. La Cour des Arches qui ne statua que le 23 juillet 1870, jugea qu'il était loisible, dans l'Église d'Angleterre, d'enseigner la présence « objective réelle, actuelle et spirituelle », et que les assertions de M. Bennett, sur le sacrifice eucharistique et sur le culte eucharistique, n'outrepassaient pas la liberté résultant des formulaires et du langage des théologiens. Appel fut fait au Conseil privé; l'anxiété de Pusey redoubla. Enfin, le 8 juin 1872, ce tribunal suprême confirma la décision de la Cour des Arches. Pusey triompha. « C'est, en vérité, une grande défaite pour la *Church Association* », avait-il déjà écrit, au lendemain de la décision de première instance. Que le Conseil privé, dont on connaissait les sentiments hostiles à tout ce qui semblait catholique, se fût prononcé dans le même sens, n'était-ce pas plus considérable encore ? Pusey se rappelait le temps où, en 1843, pour avoir exposé ces mêmes doctrines dans un sermon, les autorités universitaires l'avaient privé, pendant deux ans, du droit de prêcher dans l'Université[2]. Il constatait le terrain gagné depuis lors et s'en

[1] C'est le même *clergyman* dont il a été question lors des troubles suscités, en 1850, dans l'église Saint-Barnabas.

[2] Cf. *Première Partie*, p. 264 à 266.

félicitait[1]. Et cependant, à y bien regarder, y avait-il tant sujet de triompher? Pusey n'obtenait, pour cette vérité, primordiale à ses yeux, de la présence réelle, qu'une sorte de tolérance, accordée également à la doctrine contraire qu'il estimait être la pire des hérésies. Était-ce de quoi satisfaire des hommes qui se piquaient de restaurer l'autorité du dogme? Qu'était-ce que cette Église où, sur un tel sujet, l'arbitre suprême déclarait licite d'enseigner le pour et le contre? Pusey n'en paraissait pas troublé et sa confiance dans la situation de l'Anglicanisme demeurait entière.

IV

Sur ce terrain doctrinal, les adversaires les plus prononcés et les plus redoutables que rencontrait Pusey, n'étaient pas les *Low-churchmen*, mais les hommes du *Broad Church* qui poursuivaient audacieusement leur campagne anti-dogmatique. Depuis que le Conseil privé leur avait donné raison, dans l'affaire des *Essays and Reviews* et dans celle de Colenso, ils portaient la tête haute. Les ministres, qu'ils fussent tories ou libéraux, se montraient disposés à faire large part, dans le gouvernement de l'Église, aux personnages qui passaient pour être plus ou moins ouvertement favorables à cette école. En 1868, Disraëli élevait Tait au siège primatial de Canterbury. A la fin de

[1] *Life of Pusey*, t. IV, p. 216 à 219 et 225-226.

1869, Gladstone lui-même nommait, à l'évêché d'Exeter, l'un des auteurs des *Essays*, le docteur Temple, non, il est vrai, sans soulever dans le monde religieux une tempête plus violente encore que celle qui avait accueilli, vingt-deux ans auparavant, la promotion épiscopale du docteur Hampden [1]. *High churchmen* et *Low churchmen* se retrouvèrent momentanément unis dans une commune indignation, comme aux jours de la lutte contre les *Essays*. Un comité de protestation se constitua, avec lord Shaftesbury pour président et Pusey pour vice-président. Ce dernier était à ce point ému qu'il rompit avec Gladstone. « S'il n'est pas fait quelque vigoureuse résistance, disait-il, des milliers de personnes quitteront une Église *Essays and Reviews* et chercheront un refuge à Rome [2]. » Tous les moyens de procédure furent tentés pour s'opposer à la consécration du docteur Temple ; ils échouèrent, comme dans le cas du docteur Hampden, devant l'omnipotence ministérielle, et le nouvel évêque prit possession de son diocèse. Il devait monter plus haut encore et devenir, en 1885, évêque de Londres, puis en 1896, archevêque primat de Canterbury. A la surprise de ceux qu'avait tant effarouchés sa première promotion, il se montrera, dans ces hautes fonctions, administrateur énergique, intègre, impartial, de doctrines plutôt conservatrices et faisant la part large aux *High churchmen*.

Ce qui témoignait mieux encore des progrès du *Broad*

[1] Cf. *Seconde Partie*, p. 114.
[2] *Life of Pusey*, t. IV, p. 207-208.

Church, c'était l'importance croissante des hommes qui en étaient la personnification la plus accentuée. Jowett, naguère si contesté à Oxford[1], y exerçait maintenant une influence prépondérante. En 1870, le *mastership* de Balliol étant devenu vacant, il s'emparait, sans aucune difficulté, de ce poste qu'en 1854, il avait brigué sans succès. Jusqu'à sa mort, il devait régner, avec une autorité reconnue, parfois même un peu dominatrice et arrogante, sur le vieux collège, et, par lui, sur une bonne partie de l'Université. Mais plus grandissait sa situation, moins il se sentait en mesure de formuler ses croyances, toujours en voie de dissolution. La critique, à laquelle il avait pris l'habitude de ne jamais opposer de résistance, ne laissait à peu près rien subsister de ses convictions théologiques. Il entreprit une *Vie du Christ*, avec le dessein de substituer au Christ historique et personnel qui n'avait plus de réalité dans son esprit, un Christ purement idéal; mais il ne put parvenir à préciser sa pensée, et à qui lui demandait pourquoi il ne finissait pas cet ouvrage, il répandait, avec des larmes dans les yeux : « Parce que je ne peux pas. Dieu ne m'a pas donné le pouvoir de le faire[2]. » Obligé par situation à prêcher, il évitait les sujets dogmatiques ou pieux, parlait de philosophie et de morale séculières, ou même transformait les sermons en conférences biographiques sur les personnages souvent les plus étrangers au

[1] Sur les débuts de Jowett, cf. *Seconde Partie*, p. 407 et sq.
[2] *Life and Letters of Benj. Jowett*, t. II, p. 440.

christianisme. Il faisait profession d'admirer Renan et de partager beaucoup de ses idées, avec cette différence que, grâce au latitudinarisme de l'Église d'Angleterre, il ne s'était pas senti obligé d'en sortir; bien au contraire, il tenait plus que jamais à y conserver sa situation ecclésiastique. Il se piquait d'ailleurs d'être religieux, pieux même, fort occupé, à sa manière, de la pensée de Dieu et de l'amour du Christ, bien qu'il s'avouât impuissant à les prier. L'un des traits inattendus de la physionomie de Jowett, à cette époque de son apogée sociale, était ses velléités mondaines : le vieux *scholar*, timide et gauche, qu'on voyait à toute heure, à la campagne comme à la ville, circuler en habit noir et cravate blanche, se montrait friand de relations aristocratiques, et usait d'une diplomatie qui n'était pas sans finesse pour se les assurer, jamais plus heureux que quand il recevait de belles dames qu'une sorte de snobisme intellectuel rendait, à leur tour, fières de fréquenter chez le fameux *master of Balliol.*

Pendant que Jowett exerçait sa maîtrise à Oxford, son ami Stanley, nommé par la faveur de la reine dont il avait épousé l'amie, doyen de Westminster, devenait l'un des personnages les plus en vue de l'Angleterre[1]. En possession d'un opulent bénéfice qui l'exemptait de toute juridiction épiscopale, il en profitait pour faire de son abbaye la citadelle du *Broad Church.* Désormais, c'était avec une sorte de désinvolture indiffé-

[1] *Life and Letters of dean Stanley*, t. II, *passim.*

rente aux mécontentements de l'autorité ecclésiastique ou aux effarouchements de l'opinion religieuse, qu'il pratiquait et accentuait le latitudinarisme antidogmatique qui était, depuis longtemps, le fond de ses idées [1]. Un personnage suspect d'hérésie se voyait-il interdire la prédication par son évêque, Stanley se hâtait de l'appeler à prêcher dans son église : c'était sa façon de protester contre ce qu'il détestait par-dessus tout, l'intolérance orthodoxe. Dans son désir d' « élargir l'Église chrétienne », il imaginait de faire faire, dans la nef de l'abbaye, des *lectures* par des ministres non conformistes ou même par des savants non chrétiens. En une circonstance solennelle, en 1870, à l'inauguration des travaux de la Commission chargée de reviser la traduction de l'Ancien Testament, il admettait à la communion un ministre unitarien qui, comme tel, rejetait la divinité du Christ : le scandale fut si grand que la Convocation vota une motion de blâme, dont du reste Stanley ne s'inquiéta guère. Quelques années auparavant, en 1867, l'archevêque de Canterbury lui ayant exprimé le désir de célébrer, à Westminster, le service de clôture de l'assemblée à laquelle avaient été convoqués les évêques anglicans du monde entier, il s'y était refusé, parce qu'il se méfiait des décisions que prendrait cette assemblée sur l'affaire Colenso. Dans toutes les communions religieuses, c'était aux révoltés que ses sympathies allaient de préférence ; ainsi les témoignait-il très vives à l'ex-père Hyacinthe, à

[1] Cf. *Seconde Partie*, p. 397 et sq.

M. Renan, à Döllinger. Cette attitude et l'ardeur souvent un peu âpre avec laquelle il se jetait dans les polémiques, lui valaient d'être de plus en plus suspect aux orthodoxes qui, en 1872, essayèrent, vainement il est vrai, d'empêcher son inscription sur la liste des *select preachers* de l'Université d'Oxford. Mais, en même temps, grâce au charme de son esprit et de son commerce, à l'attrait de son salon où il groupait des hommes distingués de tout pays et de toute opinion, à la bonne grâce avec laquelle il faisait à chacun les honneurs de sa chère abbaye, ce *clergyman* si contesté jouissait d'une universelle popularité mondaine, telle que n'en a connu aucun autre dignitaire de l'Église anglicane ; il était devenu, comme l'a dit Jowett, *a delight of society*, et Tait a écrit de lui : « Aucun ecclésiastique n'a exercé sur le grand public, particulièrement sur la partie lettrée et pensante de ce public, une influence aussi fascinante. »

Il en fut ainsi jusqu'à sa mort, qui arriva en 1881. Et pourtant, vers la fin, la pensée de cet homme, en apparence si heureux, paraît se voiler d'une sorte de mélancolie. Il s'aperçoit qu'il n'a plus l'oreille des générations nouvelles. Il avait cru que l'avenir, au moins le plus prochain, était acquis à ses idées de latitudinarisme compréhensif et tolérant, de sérénité dans l'indifférence dogmatique ; il sent que cet avenir lui échappe, que le monde religieux redevient plus que jamais le champ de bataille où se heurtent les croyants et les non-croyants, les hommes d'affirmation nette et ceux de négation brutale. C'est ce qu'il donne à en-

tendre, quand, en 1877, dans une adresse à l'Université de Saint-Andrews, il déclare que « le jour présent appartient aux destructeurs, aux cyniques, aux hommes de parti ». En octobre 1880, au retour d'une visite à Oxford, il dit : « Cette visite m'a rempli de pensées tristes; je sens combien complètement j'appartiens à une autre période d'existence. ». Il ajoute plus tard : « Les gens ne se soucient d'aucune des choses que j'entreprends ou que je soutiens. » Ou encore : « Tout ce que je fais est sûr d'échouer; le public a cessé de lire et d'écouter ce dont je puis lui parler. » Enfin, peu avant sa mort : « Cette génération est perdue ; elle est plongée, soit dans le dogmatisme, soit dans l'agnosticisme[1]. » En effet, Stanley, à la différence de ses adversaires du *High Church*, ne devait pas laisser, derrière lui, de descendance, d'école, de parti bien déterminé et ayant force de propagande. De la brillante figure du doyen de Westminster, il n'est resté qu'un souvenir charmant, mais stérile. Non, certes, que le doute et l'indifférence dogmatique, qui étaient la caractéristique de son état religieux, aient aujourd'hui disparu de l'Église anglicane. Mais ce qui tend à disparaître, à raison même de la façon plus sérieuse et plus profonde dont le Mouvement d'Oxford a fait concevoir la vie chrétienne, c'est cette tranquillité dans la ruine des croyances positives, grâce à laquelle Stanley ne s'était pas, un moment, demandé s'il pouvait correctement conserver ses dignités ecclé-

[1] *Life and Letters of dean Stanley*, t. II, p. 11, 463, 534, 550.

siastiques. Aujourd'hui, la plupart de ceux qui pensent comme lui n'entrent plus dans les ordres, ou, s'ils y sont, en sortent, comme Robert Elsmere, le héros du roman de Mme Humphry Ward.

Les hommes du *Broad Church* n'avaient naturellement aucun goût pour les innovations cérémonielles des Ritualistes. Toutefois ils n'apportaient pas à les combattre l'acharnement des *Low-churchmen*. Ils étaient plutôt disposés à considérer ces querelles avec une indifférence quelque peu méprisante. Tel était, entre autres, le sentiment de Stanley à l'égard de ce qu'il appelait « le matérialisme de l'autel et de la sacristie ». Un jour que ce sujet était discuté dans la Convocation, il déclarait « n'avoir pas à intervenir, d'une façon sérieuse, dans un débat aussi ridicule ». « Voilà sept ans, ajoutait-il, que la Convocation, négligeant beaucoup de réformes importantes, anxieusement attendues par l'Église, s'arrête à la question des vêtements ecclésiastiques... Quand nous entendons parler de cela comme d'une des choses essentielles de la religion, cela nous montre à quel point notre religion s'est abaissée. Je ne désire rien de plus que d'appeler votre attention sur ce nouvel et lamentable fait. » Toutefois, son aversion sincère de toute intolérance le faisait protester contre les violences populaires dont les Ritualistes étaient victimes, et, empruntant une expression de Calvin, il qualifiait leurs pratiques de *tolerabiles ineptiæ*[1]. Quant à Jowett, Tait écrivait de lui, à

[1] *Life and Letters of Stanley*, t. II, p. 184-185 et 208 à 214.

un moment où les questions ritualistes étaient le plus brûlantes : « Il a un étrange esprit ; c'est amusant d'observer à quel point il ne prend absolument aucun intérêt à tous les sujets particuliers qui maintenant occupent l'esprit du clergé ; il vit à part, dans une région de théologie critique et métaphysique [1]. »

Chaque fois, au contraire, que les controverses soulevaient, outre la question de forme, une question de doctrine et de dogme, les *Broad-churchmen* se montraient d'humeur fort batailleuse, et les Ritualistes les rencontraient au premier rang de leurs adversaires. On le vit alors dans ce qu'on a appelé la « question du Symbole d'Athanase ». Ce Symbole, qu'on reconnaît aujourd'hui être l'œuvre, non du saint évêque d'Alexandrie, mais d'un auteur inconnu ayant vécu probablement entre la fin du ve siècle et le viie, est consacré, par la tradition de l'Église latine et de l'Église grecque, comme l'un des monuments primitifs de la foi catholique, à peu près au même titre que les Symboles dits « des Apôtres » et « de Nicée». Il avait eu spécialement pour objet d'établir, avec une précision rigoureuse, à l'encontre des hérétiques du ve siècle, la doctrine de la Trinité et de l'Incarnation, telle qu'elle avait été définie par les conciles. Pour donner plus de force à cet exposé, le rédacteur du Symbole y avait ajouté ce qu'on a appelé les « clauses damnatoires », c'est-à-dire l'affirmation solennelle et répétée que « quiconque veut être sauvé doit croire à

[1] *Life of Tait*, t. II, p. 430.

ces vérités » et que « celui qui ne les conserverait pas entières et inviolées périrait sans aucun doute éternellement » ; affirmation qui, après tout, n'était pas pour surprendre les esprits tant soit peu familiarisés avec le langage théologique, et qui n'était rien autre chose que l'équivalent des anathèmes accompagnant d'ordinaire les définitions conciliaires. Dans la liturgie romaine, ce Symbole est récité à l'office de Prime, le dimanche, quand il n'y a pas de fête plus considérable. D'après les rubriques du *Prayer Book* anglican, il doit être récité au moins vingt-trois fois par an, au service du matin[1].

De bonne heure, des réclamations s'étaient élevées, dans le sein de l'Église d'Angleterre, contre la récitation publique d'un document dont la rigueur dogmatique effarouchait le latitudinarisme plus ou moins avoué de ses membres. Si vives que ces réclamations eussent été à certaines époques, elles n'étaient pas parvenues à faire modifier les rubriques, mais, en fait, dans beaucoup de paroisses, l'usage s'était introduit peu à peu d'omettre ce Symbole jugé gênant. Le Mouvement d'Oxford, en réchauffant le zèle du clergé,

[1] Ceux qui veulent faire supprimer, de la liturgie anglicane, ce symbole, ont souvent argué de ce que seule cette liturgie lui donne place dans les offices publics, tandis que, d'après la liturgie romaine, il ne figure que dans le bréviaire récité privément par les prêtres. C'est une erreur qui vient de ce que, dans l'Eglise anglicane, le service du matin est devenu, au détriment de la célébration de l'Eucharistie, l'office principal, suivi de préférence par les fidèles, tandis que, chez les catholiques, l'office de prime n est célébré que dans certaines églises et devant une assistance généralement peu nombreuse.

amena une réaction contre cette négligence. Le Symbole d'Athanase fut plus régulièrement récité, non sans fournir, du même coup, aux réclamations, de plus nombreuses occasions de se produire. Des assistants, en signe de protestation, s'asseyaient et fermaient ostensiblement leur livre, quand on en venait à cette récitation. Ce n'était pas le seul point par où ce Symbole faisait difficulté. Parmi les trente-neuf Articles que devaient souscrire tous les candidats aux ordres, il en était un, le huitième, qui obligeait à recevoir et à croire en entier les trois Symboles de Nicée, d'Athanase et des Apôtres. Or, plusieurs de ces candidats témoignaient scrupule à souscrire le Symbole d'Athanase, parce que, disaient-ils, ils ne pouvaient croire à toutes ses assertions ni surtout s'associer à ses anathèmes; tout au plus consentaient-ils, avec Arnold, à le conserver, dans les archives de l'Église, comme un témoignage historique de l'ancienne foi de la société chrétienne. De cette difficulté de conscience, ils ne se tiraient que par des restrictions mentales dont des hommes comme Stanley et Jowett étaient les premiers à donner l'exemple et qui réduisaient cette souscription à une formalité sans sérieux et sans conséquence. Toutefois, on ne laissait pas que d'être gêné d'avoir à user de ces équivoques, et il y avait là un grief de plus contre le malencontreux Symbole.

La réunion de la Commission royale d'enquête sur les rubriques parut, aux adversaires du Symbole d'Athanase, une occasion d'obtenir qu'il fût écarté de la liturgie ou tout au moins amputé de ses clauses damna-

toires[1]. La commission, sous l'influence de l'évêque Wilberforce, refusa d'entrer dans cette voie et se borna, dans son quatrième rapport, publié en 1870, à proposer d'ajouter au Symbole une rubrique portant que « les condamnations de cette confession de foi ne doivent pas être entendues autrement que comme un solennel avertissement à ceux qui rejettent volontairement la foi catholique ». Trente-sept membres de la commission signèrent le rapport, mais dix-sept dissidents, dont le primat Tait, formulèrent une protestation par laquelle ils se prononçaient pour la suppression du Symbole dans les offices de l'Église. Du coup, la question était posée et livrée aux controverses publiques.

La polémique s'engagea tout de suite, avec une vivacité singulière. Contre le Symbole, les plus ardents étaient les *Broad-churchmen*, Stanley en tête. Ils parlaient, en termes méprisants, de cette « production barbare d'une époque barbare », de ces « formules qui ne pouvaient plus représenter à l'esprit aucune idée intelligible », et ils réclamaient la libération des consciences torturées par l'obligation de souscrire et de réciter une profession de foi à laquelle personne ne pouvait adhérer sincèrement ; ils insistaient sur les « clauses damnatoires » qu'ils affectaient d'entendre dans un sens excessif qu'aucun théologien n'aurait admis ; le fond de leur opposition était que l'ancienne rigueur théolo-

[1] Sur cette question et sur les incidents qui vont suivre, voyez *Life of Tait*, t. II, p. 125 à 162 ; *Life of Pusey*, t. IV, p. 228 à 260 ; *Life and Letters of Stanley*, t. II, p. 222 à 235 ; *Life of Wilberforce*, t. III, p. 388 à 393.

gique ne leur paraissait plus de mise, que les dogmes ne devaient plus être considérés comme une partie essentielle de la religion, qu'il importait peu au salut d'avoir telle ou telle croyance, que, dès lors, il était abusif de condamner quelqu'un de ce chef. Face aux *Broad-churchmen*, se dressaient, comme défenseurs du Symbole intégral, Pusey et ses amis du *High-Church*. Ils dénonçaient, chez leurs contradicteurs, « l'hérésie du jour » suivant laquelle il était « indifférent de croire une chose ou l'autre ». Si l'un des *Credo* était abandonné, disaient-ils, les autres le seraient bientôt; on aurait « donné au tigre le premier goût du sang ». Pourquoi donc, « ceux qui ont la foi, seraient-ils toujours sacrifiés à ceux qui n'en ont aucune » ? En cherchant à satisfaire ces derniers, ne risquerait-on pas d'écarter les premiers de l'Église d'Angleterre et de les précipiter en masse vers Rome ? Pusey refusait de prendre au sérieux l'effarouchement causé par les « clauses damnatoires » ; il ne voyait pas autre chose, dans ces clauses, que ce que le Seigneur avait dit maintes fois, dans l'Évangile, contre ceux qui refusaient de croire à ce qu'il enseignait. Il ne faisait pas du reste d'objection à une note explicative, où il serait indiqué que le Symbole n'entendait pas condamner ceux qui « étaient empêchés de croire par ignorance involontaire ou invincible préjugé ».

Les défenseurs du Symbole en voulaient surtout à Stanley, d'autant que c'était à cette même époque qu'il scandalisait les croyants par ce qu'on appelait, dans le monde orthodoxe, la communion sacrilège de West-

minster », celle à laquelle il avait admis un ministre unitarien. Pusey le traitait « d'ennemi fanatique de tout dogme », et, en pleine Convocation, un autre de ses contradicteurs l'accusait de trahison envers l'Église et l'avertissait que « s'il s'était conduit au service d'un souverain de la terre avec le même dérèglement, il aurait été inévitablement traduit en cour martiale et fusillé ». Tait n'était guère jugé avec moins de sévérité ; on le taxait publiquement d'infidélité, et des pétitions se signaient, dans le clergé, pour protester contre son attitude; un des personnages respectés du *High Church*, le doyen Burgon, déclarait, dans le *Guardian*, « être contraint de voir dans l'archevêque l'un des ennemis de l'Église ».

Pusey s'était un moment flatté d'avoir pour alliés, dans cette question, comme lors de la publication des *Esays and Reviews* ou lors de la promotion épiscopale du docteur Temple, les *Low churchmen*. Lord Shaftesbury ne déclarait-il pas « qu'il regardait le Symbole d'Athanase comme un document presque divin et qu'il en croyait chaque mot de la première à la dernière syllabe » ? Mais ce même personnage était alors si échauffé contre les Ritualistes, qu'il ne put se faire à l'idée de se trouver dans le même camp qu'eux, et il finit par faire signer, à sept mille de ses partisans, un mémoire adressé aux deux archevêques, pour demander que la récitation du Symbole dans les offices publics ne fût plus obligatoire.

Trois ans durant, cette controverse se prolongea, de plus en plus passionnée et confuse. Meetings, pétitions,

articles de journaux, brochures, volumineux traités se succédaient, se mêlaient, se heurtaient. A plusieurs reprises, la question fut débattue dans les deux Chambres des Convocations. On essaya même d'en saisir le Parlement. Les évêques auxquels il semblait appartenir de dire le mot décisif, abasourdis par le tapage des polémiques, divisés entre eux, embarrassés souvent de savoir que penser eux-mêmes, multipliaient leurs délibérations et y agitaient, sans aboutir, les diverses solutions proposées : suppression radicale du Symbole d'Athanase dans les services publics, récitation facultative ou réduite à un jour par an, omission des clauses damnatoires, revision de la traduction, maintien avec rubrique explicative. Sous la poussée de l'opinion du dehors, les prélats les plus favorables au *High Church* étaient ébranlés; l'un d'eux, Moberly, capitulait ; Wilberforce lui-même hésitait.

C'est devant ce danger que deux des plus zélés défenseurs du Symbole prirent un parti extrême; Pusey et son ami et disciple, Liddon, annoncèrent, pour le cas où le Symbole serait supprimé ou altéré, leur résolution de se démettre de leurs prébendes et de se retirer du ministère de l'Église d'Angleterre. Pusey ne se dissimulait pas la gravité de cette déclaration. « Je joue mon tout, écrivait-il, sur le Symbole d'Athanase. » Il ne croyait pas pouvoir faire autrement. « J'ai combattu le combat de la Foi, disait-il, pendant plus de la moitié de ma vie; je me suis efforcé de rallier les gens à l'Église, quand d'autres courages défaillaient ; mais, si le Symbole d'Athanase est touché, je ne vois

rien à faire que résigner mon canonicat et abandonner mon combat pour l'Église d'Angleterre. Ce ne serait plus la même Eglise que celle pour laquelle j'ai combattu jusqu'ici ;... le terrain me serait coupé sous les pieds. » Seulement, que ferait-il, après avoir résigné ses fonctions? Quelques personnes, dont le primat, avaient cru pouvoir augurer qu'il rentrerait dans la vie laïque. Il protesta, dans une lettre au *Times*, contre une telle hypothèse. « Ce qui serait mis en question, disait-il, ce ne serait pas l'exercice des ordres que j'ai reçus; ce serait le caractère de l'Église d'Angleterre. » Et il ajoutait, non seulement dans cette lettre publique, mais dans une autre adressée, en même temps, à l'évêque Wilberforce : « Je n'ai considéré que le premier pas à faire, c'est-à-dire que je devrais abandonner la défense de l'Église d'Angleterre et, avec cela, la position que j'y occupe. Ce que serait le pas suivant, je ne le sais pas encore. » Toutefois, à l'entendre rappeler que « des politiques avisés s'étaient complètement trompés dans leurs calculs, au sujet de l'affaire beaucoup moins importante qui avait donné naissance à la *Free Kirk* », on pouvait entrevoir, chez lui, l'arrière-pensée de fonder une Église indépendante[1]. Pensa-t-il, un moment, à chercher un refuge chez les Vieux-Catholiques[2]? En tous cas, il croyait au grand effet que produirait, dans le monde religieux, la sécession « d'un homme en pleine force, comme Liddon, et

[1] *Life of Pusey*, t. IV, p. 233 à 248.

[2] Voir une lettre de Liddon que j'ai eu occasion de citer ailleurs, p. 150.

d'un vétéran qui, comme lui-même, avait supporté tant de tempêtes ». « Ce serait, disait-il, la répétition de l'écroulement de foi survenu à la suite de la résignation de Newman. Ce serait même davantage, parce que nous avons été très en vue dans la défense de la foi. » Il prévoyait que « beaucoup de ceux qui étaient en train de venir à la foi, s'en iraient à la dérive, les uns à l'incrédulité, les autres à Rome ». Aussi, dans sa lettre au *Times*, ne craignait-il pas de faire entrevoir, dans la crise dont souffrait l'Église d'Angleterre, le risque « d'un déchirement plus profond qu'aucun de ceux qui s'étaient produits depuis 1688 ». « L'Établissement résisterait-il à ce choc, c'est, disait-il, ce que seul l'événement pourrait montrer [1] ».

La menace de Pusey et de Liddon eut un effet considérable, notamment sur l'épiscopat. Elle raffermit les défenseurs ébranlés du Symbole, intimida les adversaires. Tait, fort dépité de voir ainsi faire échec à son dessein, « réprouva », dans un mandement, « la conduite déraisonnable de certaines personnes éminentes qui déclaraient qu'elles briseraient l'Église en deux, si l'on adoptait un moyen autre que le leur de résoudre une grave difficulté » ; mais il n'en sentit pas moins la nécessité de battre en retraite, et, au risque de se faire reprocher sa couardise par Stanley, il finit par se rallier à l'expédient, proposé par Pusey dès l'origine, d'une note explicative. Comment la rédiger ? Plusieurs formules furent examinées. Pusey suivit de près ce

[1] *Life of Pusey*, t. IV, p. 240-241.

travail, fort attentif à ne rien laisser passer qui affaiblît la portée dogmatique du Symbole. Il est curieux de le voir, dans l'exercice de cette sorte de surveillance, tenir à prendre l'avis de Newman et à s'assurer, par lui, que telle interprétation serait admise dans l'Église romaine. Newman, de son côté, en dépit de la séparation accomplie, s'intéressait aux honnêtes efforts de son ancien ami, pour défendre la part de vérité dont l'Anglicanisme était resté en possession, et il avouait ressentir « un véritable attendrissement, en voyant un homme qui avait fait tant de bien à l'Église d'Angleterre, contraindre un homme comme Tait à suspendre sa main[1] ». Enfin, en mai 1873, les évêques adoptèrent, sous la forme d'une déclaration synodale, la note suivante :

Pour écarter les doutes et prévenir l'inquiétude dans l'usage du Symbole appelé communément le Symbole de saint Athanase, ce synode fait solennellement cette déclaration :

1° Que la confession de notre foi chrétienne, communément appelée le Symbole de saint Athanase, ne fait aucune addition à la foi telle qu'elle est contenue dans la Sainte-Écriture, mais met en garde contre les erreurs qui, de temps à autre, se sont élevées dans l'Église du Christ.

2° Que, comme la Sainte Écriture, en diverses places, promet la vie à ceux qui croient et déclare la condamnation de ceux qui ne croient pas, de même l'Église, dans cette confession, déclare la nécessité, pour tous ceux qui veulent être dans l'état de salut, de garder fermement la foi chrétienne, et le grand péril de rejeter cette foi. Aussi les avertissements de cette confession de foi ne doivent-ils

[1] *Life of Pusey*, t. IV, p. 252, 256 à 258.

pas être compris autrement que les avertissements semblables qui sont dans la Sainte Écriture; car nous devons recevoir les menaces de Dieu, de même que ses promesses, de la manière qu'elles sont généralement présentées dans les Saintes Lettres. D'ailleurs l'Église ne prononce pas là de jugement sur une ou des personnes en particulier, Dieu étant seul le juge de tous.

Le succès était grand pour Pusey qui, avec son ami Liddon, et par la seule menace de leur départ, avait sauvé le Symbole en péril, et rien ne pouvait faire mieux mesurer quelle autorité il avait acquise dans l'Église d'Angleterre, depuis ces jours où, au lendemain de la sécession de Newman, ses coreligionnaires le regardaient comme un suspect à écarter ou tout au moins à surveiller. On ne saurait affirmer que ce fût un succès définitif et sans retour. Les adversaires du Symbole ne désarmaient pas, et, dans la suite, on devait les voir, à plusieurs reprises, revenir à la charge et trouver appui auprès de membres considérables de l'épiscopat. Jusqu'à présent, cependant, leurs tentatives n'ont pas abouti.

V

Les Ritualistes étaient évidemment de cœur avec les défenseurs du Symbole d'Athanase. Toutefois, dans cette controverse, ils étaient demeurés au second plan et avaient laissé à Pusey et aux anciens Tractariens la charge et l'honneur de faire tête aux *Broad-church-*

men. Ce n'était pas que leur ardeur fût affaiblie et qu'ils eussent tentation de s'effacer. Bien au contraire. En mai 1873, au moment précis où la décision synodale clôturait, au moins provisoirement, le débat sur le symbole, ils soulevaient eux-mêmes, avec hardiesse, on dirait même avec une témérité inconsciente, la question, irritante entre toutes, du confessionnal.

C'était, sans en faire aucun bruit, qu'à l'origine les Tractariens s'étaient peu à peu mis à entendre les confessions de quelques-uns de leurs fidèles les plus pieux [1]. Encore leur réserve n'avait-elle pas suffi à éviter tout éclat fâcheux. On l'avait éprouvé, en 1852, à Plymouth, quand des agitateurs protestants avaient tâché de provoquer un bruyant scandale au sujet du *sisterhood* de miss Sellon et de la façon dont la confession y était pratiquée sous l'autorité de Pusey [2]. Plus tard, les Ritualistes avaient continué à propager la confession, sans s'astreindre à la même discrétion. Il était apparu tout de suite que la restauration du sacrement de pénitence était, avec celle du culte eucharistique, leur grand instrument d'apostolat et de rénovation religieuse, et cela non seulement pour quelques rares consciences délicates et affinées, mais pour la plèbe grossièrement pécheresse des faubourgs de Londres. Dans leurs nouvelles églises, ils ne se montraient pas moins empressés de rétablir le confessionnal que de relever l'autel. D'après les statuts de la Société de

[1] Cf. *Seconde Partie*, p. 53 et sq, et p. 97 et sq.
[2] *Life of Pusey*, t. III, p. 187 à 200.

la Sainte-Croix, fondée par eux en 1855, les ecclésiastiques qui en étaient membres s'engageaient non seulement à « fréquenter » eux-mêmes « le sacrement de pénitence », mais aussi « à se vouer diligemment à la science du soin des âmes et à s'efforcer de faire comprendre aux jeunes et vieux placés sous leur influence, la valeur de ce sacrement[1]. »

Plus ces idées s'affichaient et entraient dans les faits, plus s'irritait le vieux préjugé protestant, habitué à voir, dans le confessionnal, l'instrument mystérieux de toutes sortes d'infamies, ou, pour le moins, une atteinte à l'indépendance chère à tout Anglais, une intrusion indiscrète et abusive du sacerdotalisme dans les rapports de l'âme avec Dieu; et ce préjugé était si fort qu'un *clergyman*, du haut de la chaire, dénonçait cette pratique comme une offense capitale pour laquelle la transportation ne suffisait pas et qui méritait la peine de mort : « *That is my sober conviction* », disait-il[2]. En 1858, l'un des *curates* de cette église de Saint-Barnabas, où, dans les années précédentes, les pratiques ritualistes des Rev. Bennett et Liddell avaient donné lieu à des poursuites, le Rev. Poole, était dénoncé pour la façon indiscrète et inconvenante dont, en confession, il avait interrogé ses pénitentes; l'accusation fut démontrée fausse, mais Poole, convaincu de chercher à inculquer aux fidèles l'habitude de la confession, avait été, de ce chef, blâmé par son évêque, Tait; ce-

[1] *Secret History of the Oxford Movement*, p. 54 à 58.
[2] *William Ward and the catholic Revival*, par Wilfrid Ward, p. 3.

lui-ci saisissait cette occasion d'exposer, dans un mandement solennel, combien cette pratique lui paraissait contraire aux traditions de l'Église anglicane, et il retirait au *curate* sa licence. Cette décision, déférée au primat, avait été approuvée par lui. Elle avait, il est vrai, suscité de vives protestations de la part non seulement de Liddell et d'autres *clergymen* ritualistes, mais aussi des paroissiens de Saint-Barnabas qui revendiquaient, pour le peuple chrétien, le droit d'obliger le clergé à entendre les confessions [1].

A la suite de ces incidents, pendant plusieurs années, un silence relatif se fit sur la question; non que le progrès des confessions fût arrêté; mais d'autres querelles occupaient l'opinion. Tout à coup, en mai 1873, sans que rien eût fait prévoir cette démarche, quatre cent quatre-vingt-trois *clergymen* ritualistes adressèrent, à la Convocation de la province de Canterbury, une pétition où, arguant « de l'usage de plus en plus répandu de la confession sacramentelle », ils invitaient « la très révérende Chambre à examiner s'il ne conviendrait pas de pourvoir à l'éducation, au choix et à l'institution de confesseurs dûment qualifiés, en accord avec les prévisions de la loi canonique ». Quels motifs avaient déterminé les pétitionnaires? Voulaient-ils répondre, par une sorte de bravade, aux démonstrations de leurs adversaires? Ou bien était-ce seulement souci de remédier aux inconvénients, très réels en effet, du

[1] *Life of Tait*, t. I, p. 222 à 228; *History of the Romeward Movement*, p. 371 à 381.

défaut de préparation des confesseurs? Quoi qu'il en soit, l'effet produit dépassa sûrement leur attente. Les protestants furent à la fois stupéfaits et indignés de voir présenter la confession comme une pratique admise dont il ne sagissait plus que de régler les détails d'exécution [1]. Il ne leur sembla pas être seulement en face d'une erreur à combattre, mais d'une insolence à châtier. Parmi les Ritualistes eux-mêmes, beaucoup et des plus importants n'avaient pas signé la pétition des 483, et, s'ils consentaient à reconnaître que cette démarche était crâne, ils ne la jugeaient ni adroite ni prudente ; un de leurs journaux y appliquait le mot prononcé à l'occasion de la charge de Balaklava, au début de la guerre de Crimée : « C'est magnifique, mais ce n'est pas la guerre. »

Des évêques auxquels ils s'adressaient, les pétitionnaires n'avaient rien à espérer. Les prélats, qui s'étaient déjà expliqués sur ce sujet, n'avaient pas caché leur hostilité. Celui même d'entre eux qui était le plus favorable aux idées *High Church*, Wilberforce, avait souvent reproché à ceux qui pratiquaient la confession, d'imiter plus ou moins les habitudes romaines [2]. Aussi, la Chambre haute de la Convocation,

[1] Sur toute l'agitation qui va suivre, cf. *Life of Tait*, t. II, p. 163 à 170 ; *Life of Pusey*, t. IV, p. 261 à 270 ; *Life of Wilberforce*, t. III, p. 418 à 420; *Life of Shaftesbury*, p. 678, 679.

[2] Parfois, cependant, dans ses entretiens particuliers, Wilberforce paraissait encourager ses jeunes *clergymen* à user de la confession, qu'il laissait pratiquer dans son collège théologique de Cuddesdon. Quelques personnes n'ont pas cru pouvoir expliquer ce double langage à l'honneur du prélat. Cf. *l'Ame angli-*

dès qu'elle fut saisie de la pétition, témoigna-t-elle de son mauvais vouloir, et le primat, Tait, pût-il, sans soulever de contradiction, faire tout d'abord cette déclaration : « Je suis heureux de savoir que tous les membres ici présents de ce synode sont d'accord pour répudier la pratique de la confession habituelle, et qu'ils professent tous, de la façon la plus nette, que la notion sacramentelle de la confession est une très grave erreur. » Toutefois, les évêques ne se crurent pas en mesure de répondre immédiatement à la pétition, et ils se bornèrent, pour le moment, à nommer un comité chargé de préparer un rapport qui leur serait soumis, à leur prochaine réunion, en juillet. Si désireux qu'ils fussent, comme disait Tait, de « jeter bas la confession sacramentelle, *to put down sacramental confession* », si convaincus qu'ils fussent d'être ainsi en accord avec l'usage de l'Anglicanisme et avec plusieurs de ses formulaires, ils ne pouvaient ignorer que le *Prayer Book*, dans l'Office « pour la Visite des malades », prévoyait expressément cette confession et l'absolution qui la suivait[1] ; de là, dans la rédaction de leur réponse, une difficulté qui leur parut sans doute exiger quelques semaines de réflexion.

En attendant, les protestants se démenèrent pour ameuter l'opinion. La presse fit rage. Des contre-péti-

cane, par M. Chapman, ministre anglican converti, traduction du P. Ragey, p. 122 à 125 et 129 à 135.

[1] Pusey avait mis ce fait en lumière, en 1846, dans son fameux sermon sur « le Pouvoir des clefs et l'entière absolution du pénitent » (Voy. Seconde partie, p. 57).

tions furent présentées aux deux archevêques qui se déclarèrent en communion d'idées avec les adversaires du « système du confessionnal » et affirmèrent leur résolution de « faire tout ce qui serait en leur pouvoir pour en décourager l'introduction dans l'Église d'Angleterre ». Partout se tinrent des *anti-confessional meetings* où les orateurs rivalisèrent de violence souvent grossière. Fait curieux, ces orateurs ne s'en prenaient pas seulement aux « prêtres traîtres » qui avaient osé, par leur pétition, « insulter à la parole de Dieu » ; ils en voulaient presque autant aux évêques, qui, à leurs yeux, étaient trop mous et trop lents. Lord Shaftesbury, dans une immense réunion, à Exeter Hall, leur reprochait d'avoir consenti à examiner la pétition des 483, au lieu d'avoir rejeté aussitôt, avec un mépris indigné, ce « document dégoûtant » et de s'être écriés : « Au loin cet immonde chiffon, cette pollution de la femme écarlate de l'Apocalyse! » Ce mécontentement contre les évêques trouvait écho à la Chambre des lords, où l'archevêque de Canterbury était obligé, pour se défendre, de faire observer que la question n'était pas aussi simple que se plaisaient à le croire ceux qui critiquaient l'épiscopat. Bien qu'un peu étourdis par la violence des attaques, les défenseurs du confessionnal ne demeuraient pas bouche close. Eux aussi signaient des adresses et tenaient des *meetings* où ils revendiquaient, pour les prêtres, le pouvoir d'absoudre et déniaient aux évêques, qui personnellement ne pratiquaient pas la confession, toute compétence pour en apprécier le bienfait.

Pendant ce temps, le comité, nommé par la Chambre haute de la Convocation, était à l'œuvre et préparait le rapport qu'on attendait de lui. Plusieurs évêques concoururent à ce travail, entre autres Tait et Wilberforce, cette fois d'accord. Leur rédaction, soumise, le 23 juillet 1873, aux évêques assemblés, rencontra une approbation unanime. Le dessein manifeste du rapport était de restreindre le plus possible ce que le *Prayer Book* obligeait à laisser subsister en fait de confession. Il commençait par rappeler que le « trente-cinquième Article affirmait que la pénitence ne devait pas être comptée comme un sacrement de l'Évangile » et « qu'à en juger par ses formulaires, l'Église ne connaissait pas les expressions de confession sacramentelle ». Il indiquait qu'aux yeux de l'Église, le moyen normal pour le pécheur d'obtenir le pardon de ses péchés, par le sang de Jésus-Christ, et de trouver la paix, était de les déplorer et de les confesser soi-même au Dieu tout-puissant, avec volonté de s'amender; ce n'est qu'exceptionnellement et au cas où quelques-uns ne parvenaient pas à rassurer leurs consciences, qu'ils pouvaient s'ouvrir au ministre, et recevoir de lui, avec des conseils et avis spirituels, le bienfait de l'absolution. Encore faisait-on remarquer que, pour ce cas, le *Prayer Book* n'avait prévu aucune forme d'absolution. Obligé de constater que, d'après ce *Prayer Book*, le malade pouvait, s'il se sentait troublé, faire une confession spéciale de ses péchés, le rapport déclarait que l'absolution ne devait être donnée que quand le malade le désirait. Il ajoutait que « le

ministre ne pouvait requérir du pénitent une énumération particulière ou détaillée de ses péchés, qu'il ne pouvait non plus requérir une confession privée préalablement à la communion, ni enjoindre ou même encourager la confession habituelle, qu'il ne pouvait enfin enseigner que cette pratique de la confession habituelle et la soumission à ce qu'on appelait la direction du prêtre étaient une condition pour atteindre à la plus haute vie spirituelle ».

Cette déclaration des évêques fut naturellement fort critiquée du côté ritualiste. Les laïques eux-mêmes joignirent leur protestation à celle des *clergymen*. Pusey assistait, non sans angoisse, à cette crise. « C'est une terrible tempête, écrivait-il... Le vaisseau la supportera-t-il, lui que tant de gens voudraient briser en morceaux? O Seigneur, vous le savez[1]! » Cette fois encore, comme en plusieurs autres circonstances, il jugeait la conduite de ceux qu'il appelait les « ultra-ritualistes » excessive et compromettante, et, en même temps, il sentait que, dans leur cause, étaient engagés des principes qui lui étaient très chers. Il lui répugnait à la fois de se confondre avec eux et de paraître abandonner les vérités qu'on prétendait atteindre en leurs personnes. Dès le début de l'agitation, il avait été question, entre lui et ses amis, de faire une déclaration où ils auraient manifesté leurs opinions sur la question controversée; mais on n'avait pu se mettre d'accord sur l'opportunité de cette démarche. Après la publica-

[1] *Life of Pusey*, t. IV, p. 266.

tion du rapport épiscopal, en juillet 1873, la déclaration ne parut plus pouvoir être retardée. La rédaction en fut laborieuse, et quatre mois furent employés à en peser les termes. Pusey comprenait quelle était, en face des préjugés régnants, la difficulté de la tâche. « Il nous faut, ajoutait-il, regagner la confiance du vrai peuple anglais, et, pour cela, nous devons, je pense, appuyer notre proposition sur des autorités anglaises, — le *Prayer Book* ou secondairement les *Homélies*, — et aussi sur le sens commun. » La déclaration fut publiée le 6 décembre 1873, signée seulement de vingt-neuf noms, mais tous noms considérés et appartenant presque exclusivement à l'ancienne école tractarienne. « Nous avons exclu les hommes de l'école avancée, écrivait Pusey. Mackonochie est le seul ritualiste parmi les signataires. C'est, en fait, un ralliement de la vieille école [1]. »

Dans ce document assez étendu, Pusey et ses cosignataires déclarent « croire que Notre-Seigneur Jésus-Christ a institué, dans son Église, des moyens spéciaux pour la rémission du péché après le baptême et pour le soulagement des consciences, moyens spéciaux que l'Église d'Angleterre conserve et met en œuvre, comme une part de son héritage catholique ». Ils s'efforcent d'établir, en s'appuyant sur les formulaires de l'Église et sur les paroles de l'ordination, le pouvoir d'absolution conféré aux prêtres. Des passages du *Prayer Book* relatifs à la confession des ma-

[1] *Life of Pusey*, t. IV, p. 266.

lades, ils concluent qu'il est dans l'esprit de l'Église de ne pas retarder jusqu'au lit de mort ce qui serait reconnu bon pour les âmes. Ils affirment que les ministres ont le droit et le devoir d'offrir aux consciences troublées, le secours de la confession, et que « l'usage de cette confession peut, au moins dans certains cas, être assez fréquent ». Ils estiment que « l'Église laisse à la conscience des individus le soin de décider, suivant le sentiment qu'ils ont de leurs besoins, s'ils veulent ou non se confesser ». Ils ajoutent que « l'Église d'Angleterre n'a nulle part limité les occasions dans lesquelles ses prêtres exerceraient leur office de confesseurs ». Enfin, s'ils admettent que « les prêtres ne sont pas autorisés à enseigner que la confession est une condition indispensable pour le pardon du péché après le baptême, ou à l'exiger comme une condition à la réception de la communion », ils professent que « tous ceux qui réclament le privilège de la confession privée, y ont droit, et que les membres du clergé ont charge, dans certaines circonstances, de pousser les personnes à faire de semblables confessions ».

Si circonspecte qu'en fût la rédaction, ce document s'inspirait manifestement d'un esprit contraire à celui de la déclaration épiscopale, et il la contredisait formellement sur des points importants. Que pouvaient les évêques pour détruire l'effet de cette contradiction ? Ils n'étaient ni d'humeur ni de force à mettre hors l'Église les plus respectés de ses membres. Il ne leur restait alors qu'à subir cette affirmation, faite à leur face, du droit et du fait de la confession. Aussi bien,

celle-ci continuait-elle à se pratiquer dans les églises ritualistes, absolument comme si les évêques n'avaient pas parlé.

La constatation de ce fait, jointe à plusieurs autres symptômes dénotant le progrès constant du nouveau cérémonial[1], n'était pas pour calmer les passions protestantes, chauffées à blanc par les dernières polémiques. On entendait, chaque jour, retentir plus haut le cri : « Les Ritualistes à la porte de l'Église! A Rome, les papistes déguisés! Qu'on nous délivre des traîtres! » Seulement, comment y arriver? Les évêques et les cours de justice venaient de démontrer une fois de plus leur impuissance. Il ne restait, semblait-il, qu'à demander au Parlement d'intervenir et de forger exprès une arme nouvelle contre ceux qu'on voulait abattre.

[1] Un premier essai de statistique, donné au commencement de 1874, sous ce titre : *The Tourist's Guide*, comptait plus de 1.250 temples ritualistes. Ce progrès était constaté aussi dans d'autres publications de la même époque (*Church Times*, 6 février 1874).

CHAPITRE VIII

SUITE ET AGGRAVATION DE LA PERSÉCUTION

I. Les adversaires du Ritualisme veulent demander des armes nouvelles au Parlement. On juge le moment favorable, à la fin de 1873. Projet de Tait. Emotion produite dans le monde religieux. Le projet est voté, avec quelques modifications qui l'aggravent, à la Chambre des lords. Discussion à la Chambre des communes. Gladstone et Disraëli. Vote et promulgation du P. W. R. A. L'opinion l'accueille comme un signal de persécution. — II. Nouvelles poursuites. Les « six points » sur lesquels les Ritualistes déclarent ne pouvoir céder. L'idée de l'indépendance de l'Eglise, et même éventuellement du désétablissement, gagne du terrain. — III. Première application du P. W. R. A. Le procès Ridsdale et l'*eastward position*. Autres poursuites. Le Rev. Tooth condamné à la prison. C'en est trop pour l'opinion. — IV. La question de la confession soulevée de nouveau par la dénonciation faite, à la Chambre des lords, du manuel : *The priest in absolution*. Grande excitation dans le public. Tait saisit la Convocation de la question. Les Ritualistes sont un peu abasourdis par la violence des attaques. Quelques-uns cependant protestent. Pusey publie un autre manuel pour les confesseurs. — V. Les Ritualistes accusés de pousser les âmes vers Rome. Nombreuses conversions qui se produisent dans leurs rangs. Comment ils se défendent contre cette accusation. Ce qu'ils font pour prévenir les conversions. Quelques-uns d'entre eux, tout en restant fidèles à l'Anglicanisme, témoignent respect et sympathie à l'Eglise romaine. Lord Halifax. D'autres sont passionnément antiromains. — VI. En 1878, réunion plénière des évêques anglicans. Tait leur fait voter deux résolutions, l'une sur la question du rituel, l'autre sur celle de la confession. Pusey met publiquement en demeure le primat de s'expliquer sur la portée de la seconde résolution. En somme, Tait ne parvient pas à en faire sortir rien de bien efficace. — VII. La *Church Association* s'acharne contre Mackonochie. Après plusieurs condamnations, celui-ci, consent à résigner ses fonctions. Sa retraite et sa mort. Autres procès aboutissant à des emprisonnements. Les Ritualistes sont exaspérés, mais non abattus.

I

L'idée d'appeler le législateur à la rescousse, dans la bataille livrée au Ritualisme, n'était pas nouvelle chez les tenants du protestantisme anglican. Depuis plusieurs années, presque à chaque session, lord Shaftesbury, parfois appuyé plus ou moins ouvertement par le primat, avait présenté des bills dans ce sens, à la Chambre des lords, sans avoir jamais pu, il est vrai, les conduire à terme [1]. A la fin de 1873, la grande excitation des esprits ne donnait-elle pas plus de chances de réussir ? L'archevêque Tait le crut et il n'hésita pas à se découvrir, en prenant lui-même l'initiative d'une proposition. Un autre fait était de nature à l'encourager; la mort de Wilberforce, qui venait de succomber, le 19 juillet 1873, aux suites d'une chute de cheval, l'avait débarrassé de son plus puissant antagoniste au sein de l'épiscopat. Malgré sa faiblesse de caractère et l'aveuglement passionné de ses préventions antiromaines [2], l'ancien évêque d'Oxford, devenu depuis 1870, évêque de Winchester, avait, en plus d'une circonstance, fait prévaloir, contre Tait, des idées issues du Mouvement d'Oxford ; il se faisait, des

[1] *Life of Shaftesbury*, p. 681; *Life of Tait*, t. II, p. 110 à 114, 188 et 189.

[2] Quatre jours avant sa mort, Wilberforce protestait encore, à la Chambre des lords, qu'il « haïssait et abhorrait la tentative faite de romaniser l'Eglise d'Angleterre ». (*Life of Wilberforce*, t. III, p. 422.)

droits de l'Église et de la mission de l'évêque, une idée plus haute que celle qui avait cours avant lui, idée absolument contraire aux thèses érastiennes du primat. Il ne se fût évidemment pas prêté à provoquer l'intervention du Parlement dans les difficultés religieuses. Lui disparu, personne ne se rencontra, dans l'épiscopat, pour faire échec à Tait, et quand celui-ci, dans les premiers jours de janvier 1874, soumit à ses collègues du *Bench* le projet qu'il avait préparé d'accord avec l'archevêque d'York et qu'il comptait déposer à la Chambre des lords, au nom de tous les évêques, il ne rencontra à peu près aucune opposition [1].

Ce projet s'appliquait seulement aux poursuites pour « irrégularité rituelle », non pour fixer ce qui constituait cette irrégularité, mais pour rendre la procédure plus simple, plus efficace et moins dispendieuse. D'après ses dispositions, les poursuites pouvaient être entreprises par un *churchwarden* ou par trois paroissiens se disant lésés. L'évêque était investi d'un droit de *veto* pour arrêter les procès abusifs. Le projet limitait à deux les degrés de juridiction, auparavant si compliqués : pour le premier, il créait un tribunal nouveau, le Conseil diocésain, présidé par l'évêque ; il laissait la décision en dernier ressort au Comité judiciaire du Conseil privé. Tait, en effet, n'était pas de

[1] Sur ces faits et sur ceux qui vont suivre jusqu'au vote du bill, cf. *Life of Tait*, t. II, p. 186 à 235 ; *Life of Pusey*, t. IV, p. 272 à 282 ; *Memorials personal and political*, par Roundell, earl of Selborne, vol. I, p. 337 à 354 ; *Life of Shaftesbury*, p. 682 à 684.

ceux qui avaient objection à voir une cour civile exercer l'arbitrage suprême dans les procès ecclésiastiques[1].

Les circonstances politiques se trouvèrent aider au dessein de Tait. Le 17 février 1874, Gladstone qui était premier ministre depuis 1868 et qui se serait difficilement associé à une mesure de combat contre un parti religieux, particulièrement contre les Ritualistes, fut contraint de se démettre, après des élections malheureuses[2]. Il fut remplacé par Disraëli, dont la politique ecclésiastique se pliait volontiers aux exigences

[1] Ceux mêmes qui commençaient à être choqués de cette intervention des cours civiles paraissaient la subir comme une nécessité fatale. On en avait eu une preuve nouvelle, l'année précédente, en 1873, au cours de la discussion d'une loi générale sur l'organisation des cours de justice. Un amendement, présenté et voté à l'improviste, avait décidé que les évêques, appelés exceptionnellement à siéger dans les causes ecclésiastiques, à côté des légistes séculiers, juges ordinaires de la Cour suprême, n'y figureraient plus que comme assesseurs, avec voix consultative. Or cette mesure, qui accentuait encore le caractère civil du tribunal d'appel, avait été suggérée par Wilberforce et appuyée par les *High churchmen;* ceux-ci eussent même désiré l'exclusion absolue des évêques; désespérant d'organiser une cour suprême qui satisfit l'idée qu'ils commençaient à se faire de l'Eglise, ils ne voulaient pas du moins d'une combinaison bâtarde qui compromettait leur Eglise, sans lui apporter de garantie sérieuse, et qui risquait de donner le change en revêtant la Cour suprême d'une fausse apparence de juridiction spirituelle. Ajoutons qu'en fait les évêques ne leur inspiraient pas confiance, et que, dans plus d'une circonstance, notamment dans l'affaire Purchas, ils avaient, de notoriété publique, opiné plus mal que les légistes. (*Life of Tait*, t. II, p. 117 à 122, p. 267 à 269; *Memorials political*, par Selborne, vol. I, p. 298 à 314; *Life of Pusey*, t. IV. p. 272; *Life of Wilberforce*, t. III, p. 417-418; *History of the Englisch Church Union*, par Bayfield, p. 125.)

[2] Sur les circonstances de cette démission, voir p. 156 et suiv.

de la tactique parlementaire[1]. Tait vit, dans ce changement de cabinet, un motif de pousser vivement les choses, et il se mit aussitôt en rapports avec le chef du nouveau ministère, cherchant à lui persuader que l'opinion serait bien aise d'une action contre les Ritualistes.

Dans les premiers jours de mars 1874, une indiscrétion, voulue ou non, du *Times* fit connaître le projet préparé par les évêques. L'émotion fut vive dans le monde religieux. Des protestations s'élevèrent, non seulement chez les ultra-Ritualistes, directement visés, mais aussi chez les anciens Tractariens. Pusey en donna le signal dans trois lettres publiées par le *Times*, les 19, 24 et 30 mars ; il y dénonçait, avec une gravité attristée, la façon dont les évêques avaient, depuis l'origine du Mouvement d'Oxford, failli à leur mission ; il exprimait le vœu qu'ils retrouvassent enfin « le sentiment de leur office », reprissent « des relations paternelles avec tout le clergé » et méritassent leur beau nom de *fathers in God*. Cette attitude de Pusey était d'autant plus remarquable qu'au fond il était alors plus que jamais agacé de ce qu'il appelait les « extravagances » des ultra-Ritualistes[2], et qu'il leur en voulait de ne se prêter à aucun compromis sur les

[1] C'était Disraëli qui, à la fin de 1867, avait nommé Tait au siège primatial de Canterbury.

[2] Pusey écrivait, le 28 juillet 1873, au Dr Bright : « J'ai une profonde défiance à l'égard du parti ultra-Ritualiste... Je crains que les Ritualistes et les vieux Tractariens ne diffèrent à la fois sur le principe et sur le but. » (*Life of Pusey*, t. IV, p. 271.)

questions de cérémonial[3]. Mais aussitôt qu'il les voyait injustement attaqués, il oubliait volontairement ses griefs pour courir à leur défense. Ainsi combattu par tous les *High Churchmen*, le projet du primat était loin de pleinement satisfaire les partisans du *Low Church*. Plusieurs de ceux-ci, entre autres lord Shaftesbury, lui reprochaient d'être trop doux, de faire la part trop grande aux évêques, et de se borner à régler la procédure, sans interdire expressément les pratiques ritualistes, notamment la confession.

Tait, dédaigneux de cette double critique, se hâta de saisir la Chambre des lords, et y fit procéder à la première lecture de son projet, le 20 avril 1874, sans attendre que la Convocation, qui devait siéger quelques jours plus tard, eût pu faire connaître le sentiment du clergé. La défiance et le sans gêne quelque peu méprisant que révélait cette précipitation, n'étaient pas de nature à bien disposer le monde ecclésiastique. Aussi, quand la Convocation se réunit le 28 avril, la Chambre basse, organe du clergé du second ordre, décida, après une chaude et longue discussion, qu'il « lui était impossible de recommander le bill ». Tait ne vit là qu'une raison de plus de chercher, auprès des hommes politiques, l'appui que lui refusait le clergé. Sans cesse en conférence avec quelque personnage important, il déployait, dans cette campagne, beaucoup d'activité et d'énergie. L'épiscopat continuait à le suivre docilement. Dès le

[1] Voir la correspondance échangée, à ce sujet, avec Mackonochie, en mars 1874 (*A.-H. Mackonochie. A Memoir*, p. 221 226).

11 mai, son bill revenait devant la Chambre des lords et, malgré les vives critiques de quelques pairs, franchissait le défilé de la seconde lecture, à la forte majorité de 137 voix contre 28; dix-neuf évêques avaient voté avec la majorité, un contre, et deux s'étaient abstenus.

Au dehors, l'émotion, loin de se calmer, allait grandissant. « L'excitation, au sujet du bill, est énorme, écrivait Tait dans son journal. O Seigneur, dirige tout pour le bien de ton Église ! » Les esprits les plus modérés du *High Church* se prononçaient contre le projet. Les meetings de protestation se multipliaient. L'un d'eux, tenu le 16 juin, dans Saint Jame's Hall, eut un retentissement plus grand que les autres, par le nombre des assistants, par l'importance des orateurs et par la véhémence des discours où les évêques ne furent pas ménagés. Tractariens et Ritualistes y fraternisèrent, unis dans le même effort. Quand Pusey se leva pour prendre la parole, l'assemblée entière, debout, l'acclama longuement. Toutefois, au moment même où il manifestait ainsi, en face des menaces de l'ennemi commun, sa solidarité avec les Ritualistes, Pusey essayait de glisser, à leur adresse, quelques avertissements : il les mettait en garde contre les innovations arbitraires, contre les fantaisies individuelles, et leur recommandait l'union. « Il y a eu, de notre côté, disait-il, trop de guerre de guerilla, chacun faisant ce qu'il jugeait bien à son point de vue particulier. » Pusey se flattait que ses conseils avaient été entendus. « Le ton du meeting de S. James a été délicieux, écri-

vait-il peu de jours après ; puissions-nous seulement demeurer un, comme nous l'étions ce soir-là [1] ! »

A la fin de juin 1874, la discussion des articles du bill commença à la Chambre des lords. Elle se prolongea durant cinq jours. De nombreux amendements furent proposés, les uns pour atténuer la rigueur du bill, les autres pour l'aggraver. Les premiers, entre autres ceux qui étaient présentés par lord Selborne [2], furent rejetés. Les autres rencontrèrent un meilleur accueil, notamment un amendement de lord Shaftesbury, que l'un des principaux ministres soutenait sous main et auquel Tait dut se résigner par crainte de perdre les appuis dont il avait besoin. Cet amendement, expression d'une méfiance anticléricale, substituait aux cours diocésaines, jugeant sous la présidence et l'autorité de l'évêque, un juge laïque unique pour toute l'Angleterre, désigné sans doute par les deux archevêques, mais en fait soustrait à toute influence ecclésiastique. C'était altérer gravement le projet primitif dont l'esprit était de faire des évêques les arbitres des procès, au moins en première instance. Dans le même ordre d'idées, lord Shaftesbury essaya en outre de faire supprimer le *veto* suspensif de l'évêque : sur ce point, du moins, Tait put résister.

Si changé que fût son projet primitif, le primat ne

[1] *Life of Pusey*, t. IV, p. 276-277.

[2] Roundell Palmer, devenu en 1872 lord Selborne, jurisconsulte éminent, esprit élevé, était un *High churchman* convaincu, ami de Pusey et de Gladstone. Influencé par ses idées de légiste, il avait accepté le principe du bill, mais il eût voulu l'améliorer. (*Memorials personal and political*, vol. I, p. 336 à 350.)

s'en montra pas moins impatient de le faire aboutir. Sur ses instances, la Chambre des communes fut saisie, le 12 juillet, du projet voté par les lords. M. Gladstone, venu exprès de la campagne, prononça, contre le projet, un courageux et éloquent discours où il rappela le « scandaleux » état du culte anglican, au commencement du siècle, et les « merveilleuses transformations » qu'y avait opérées le mouvement contre lequel on voulait user de rigueurs contraires à l'esprit de l'Église d'Angleterre. Telle était l'excitation des préjugés protestants, que la plupart de ses amis politiques refusèrent de le suivre; quelques-uns ne lui ménagèrent, dans le débat, ni les critiques, ni les sarcasmes. Quant à lord Shaftesbury, il déclarait gravement que Gladstone avait fait un discours tout à fait « ultramontain, romain et révolutionnaire[1] ». Disraëli, qui jusqu'alors ne s'était pas ouvertement compromis, et qui avait gardé, avec les autres membres du gouvernement, une attitude de spectateur, vit là l'occasion d'un succès parlementaire contre son prédécesseur et se jeta dans la bataille. Déchirant brutalement les voiles dont les défenseurs prudents du bill l'avaient d'abord enveloppé, il proclama très haut que ce projet avait pour objet de « jeter bas, d'étouffer le Ritualisme ». A l'entendre, l'Église anglicane « pouvait renfermer les opinions les plus diverses, sauf le Ritualisme, parce qu'il menait à Rome ». Et il ajoutait : « Je respecte les convictions

[1] Ce fut peu après que ce même Gladstone entama une violente campagne contre le catholicisme, en publiant ses retentissantes brochures contre ce qu'il appelait le *Vaticanism*.

des catholiques, mais, ce que je ne puis supporter, c'est le ministre protestant jouant au prêtre catholique, c'est la messe devenue une farce et une mascarade. » D'autres orateurs s'appliquèrent à bien mettre en lumière la subordination de l'Église au Parlement, dont ce projet était une nouvelle preuve. En réponse à ceux qui se plaignaient qu'on n'eût pas consulté préalablement la Convocation, ils déclaraient que « le clergé devait être écarté de ces débats, que, mis en demeure de faire quelque chose, il n'avait rien fait, que d'ailleurs les 39 Articles avaient reçu leur rédaction définitive sans son concours ». Les évêques eux-mêmes obtenaient une singulière récompense de leur zèle à présenter et à soutenir ce bill, quand sir William Harcourt disait à leur adresse :

Non, ce n'est point par le droit divin que l'autorité des évêques a été établie dans ce pays, mais par la loi commune et par les statuts... La juridiction n'est jamais divine ; elle est essentiellement humaine. Que les évêques en pensent ce qu'ils voudront, le Parlement les regarde comme les inspecteurs d'une Église qui, établie par l'État, doit être soumise à l'État. Henri VIII s'est déclaré son chef ; les Articles ont été rédigés non seulement en dehors de la Convocation du clergé, mais contre son avis. Pratiquement, la solution des conflits a toujours été réservée à des cours laïques.

Sous l'impression de ces discours, la Chambre adopta le projet, sans que l'opposition osât même se compter. « La Chambre était en délire, écrivait Church à un ami, et si on lui avait proposé de couper les mains de

tous les *clergymen* en faute, elle l'eût voté[1]. » Le 7 août 1874, après quelques allées et venues entre les deux Chambres, la loi nouvelle fut définitivement promulguée, sous ce titre, d'ailleurs trop large et peu exact : *Public worship regulation Act.*

L'opinion apprécia tout de suite la loi nouvelle, moins d'après les dispositions, après tout assez limitées, de ses articles, que d'après la pensée dont elle était née, qui l'avait fait voter et que Disraëli, dans la discussion, venait de crier assez haut pour que tout le monde l'entendît : elle apparaissait comme une déclaration de guerre, un signal de persécution salué par les uns avec une passion sauvage, soulevant les récriminations indignées des autres. Ce trouble et cette excitation suggéraient les prévisions les plus sombres aux observateurs de sang-froid. Church écrivait, de Londres, à son frère :

Vous avez choisi le bon parti, en ne venant pas ici. Vous y auriez trouvé seulement une chaleur accablante et, dans l'Église, les commencements d'un brisement intérieur, provenant de l'impatience et de la folie des gouvernants et des gouvernés. L'Église d'Angleterre, au début de l'année, apparaissait comme la plus forte et la plus riche en espérances des Églises de la Chrétienté, avec beaucoup d'excès et de folies en elle, comme dans toute chose humaine qui a vie, mais croissant dans la seule œuvre pour laquelle une Église doit vivre, ramenant, consolant, unissant les hommes, leur enseignant à adorer la Beauté et la Gloire invisibles et à se réjouir en elles. L'ignorance de quelques-

[1] *Life and Letters of dean Church*, p. 245.

uns, l'orgueil des autres, l'injustice soupçonneuse d'hommes même sages et bons a conduit les choses à un point tel que ceux qui, depuis cinquante ans, s'étaient constamment refusés à croire à un brisement, en sont venus à le considérer en face[1].

Malgré tout, l'auteur principal de la mesure, Tait, ne songeait qu'à se réjouir d'avoir fait enfin passer ce qu'il appelait avec insistance « *son* bill »; et sa satisfaction était d'autant plus vive, qu'il s'était donné beaucoup de mal et avait traversé de nombreuses et inquiétantes péripéties. Aussitôt le vote dernier acquis, il avait écrit, de la Chambre des lords, à la reine : « Grâces soient rendues à Dieu, le bill a passé. » Il ajoutait, dans son journal : « J'ai reçu des félicitations de tous côtés. Ainsi finit un travail qui ne m'a laissé aucun repos pendant six mois. » Et dans un autre passage de ce journal : « En vérité, les événements de ces derniers temps nous donnent des motifs de gratitude envers le Dieu tout-puissant. J'ai confiance que l'excitation va maintenant mourir et que l'Église reviendra de cette agitation à son œuvre légitime qui est de gagner les âmes... Puisse Dieu bénir cette œuvre[2] ! » On verra bientôt quelle mortifiante déception les faits réservaient au primat et à ceux qui l'avaient suivi.

[1] *Life and Letters of dean Church*, p. 244.
[2] *Life of Tait*, t. II, p. 234 et 235.

II

Le *Public worship regulation Act*, ou, comme on disait, le *P. W. R. A.*, ne devait entrer en vigueur que le 1er juillet 1875. Tait se flattait que cette année d'attente suffirait à calmer les esprits et les préparerait à la soumission. Rien cependant ne semblait l'annoncer. Les polémiques continuaient plus vives, plus âpres que jamais. La *Church Association* était si peu disposée, pour sa part, à désarmer que, sans attendre l'application de la loi qui venait d'être votée, elle engageait de nouveaux procès en vertu de l'ancienne. Mackonochie était, une fois de plus, poursuivi pour rituel illégal, et, en dépit des protestations de ses paroissiens qui, en masse, se déclaraient d'accord avec lui, il était condamné à une suspension de six semaines et aux dépens. Le primat, mis en demeure par les paroissiens d'arrêter les effets de cette suspension, s'y refusa[1]. L'évêque de Londres ayant interdit au *curate*, durant la suspension, de célébrer l'Eucharistie avec les rites auxquels les paroissiens étaient habitués, ceux-ci se transportèrent, au nombre de 1.500 ou 2.000, dans l'église ritualiste de Saint-Vedast, où ces rites étaient observés.

De tels faits n'étaient pas pour produire l'apaisement que Tait désirait. Les Ritualistes affichaient haute-

[1] *A.-H. Mackonochie. A Memoir*, p. 160 à 172. — *History of the English Church Union*. p. 168 à 170, 175, 176.

ment leur volonté de résister. Une déclaration publique dans ce sens était lue, le 27 juin 1875, dans plusieurs églises de Londres. Sur la proposition d'un *clergyman* fort considéré, le Rev. Carter, l'*English Church Union* formulait, le 15 juin, comme le minimum sur lequel on ne pouvait céder : 1° *eastward position;* 2° vêtements eucharistiques; 3° cierges à l'autel; 4° eau mêlée au vin dans le calice; 5° pain azyme; 6° encens[1]. C'étaient les fameux « six points » sur lesquels devaient être publiés tant d'écrits divers. On comptait, vers la fin de 1873, à Londres, 74 églises où était adoptée l'*eastward position;* il y en avait 119, en 1875[2].

Ce qui frappe, dans l'attitude que prennent alors les Ritualistes, c'est le sentiment de plus en plus vif qu'ils ont de l'indépendance nécessaire de l'Église. La persécution, en se prolongeant, a éclairci sur ce point leurs idées, à l'origine un peu incertaines. Ils n'admettent plus que « l'Église ne soit que le département ecclésiastique d'un État sans croyance[3] ». Ils proclament que l'une des grandes « erreurs » des réformateurs anglais a été « l'acceptation de la doctrine de la suprématie royale[4] ». Il leur paraît notamment insupportable que les questions religieuses soient jugées par des cours civiles et réglées législativement par le Parlement.

[1] *History of the E. C. U.*, p. 173.
[2] Ces chiffres étaient relevés dans un *Guide* aux églises de Londres.
[3] *Church Review*, 15 août 1874.
[4] *Ibid.*, 3, 10 et 17 octobre 1874.

« Le Parlement, dit Liddon devant un grand meeting, avec ses mécréants de toute espèce, est absolument incapable de discuter aucune question ecclésiastique[3]. » On se révolte contre des affirmations qui eussent passé autrefois sans difficulté, par exemple quand sir William Harcourt dit à la Chambre des communes : « L'Établissement est la propriété de la nation ; c'est la nation qui lui a donné naissance et lui a confié l'autorité », ou quand un journal très répandu, le *Daily Telegraph*, ajoute : « L'Église d'Angleterre appartient au peuple anglais, et le peuple anglais est déterminé à être maître chez lui. » Lord John Russell ayant rappelé, dans une lettre au *Times*, le texte du serment que les évêques anglicans prononcent à genoux devant la reine, et où ils déclarent qu'elle est « le seul gouverneur suprême, en ce royaume, des choses tant spirituelles que temporelles », et reconnaissent « tenir d'elle leur évêché aussi bien au spirituel qu'au temporel », beaucoup d'esprits en sont scandalisés et troublés, comme d'une révélation humiliante du vice de leur Église[2]. Une société s'était fondée *for the liberation of religion from State patronage and control;* d'après le compte rendu de ses opérations en mai 1875, elle avait tenu déjà plus de 700 meetings et distribué plus d'un million de *tracts*.

Le besoin d'indépendance spirituelle allait, chez quelques-uns, jusqu'à désirer le « désétablissement »

[1] Meeting à Saint Jame's Hall, du 16 juin 1874.

[2] *L'Ame anglicane*, par le Rev. Chapman, trad. du R. P. Ragey, p. 168 à 171.

de l'Église d'Angleterre ou tout au moins à s'y résigner. J'ai déjà eu occasion de noter cette tendance; avec le temps, elle s'affirmait davantage. « Nous avons toujours considéré l'Établissement comme un embarras, disait le *Church Times;* le désétablissement ne nous fait pas peur; nous saurions à peine le considérer comme un mal [1]. » M. Gladstone, fort occupé des choses religieuses, depuis qu'il était tombé du pouvoir, n'épuisait pas toute son ardeur à batailler contre le *Vaticanism;* il se jetait aussi dans les controverses sur le Ritualisme, et publiait à ce propos, dans le *Contemporary* de juillet 1875, un article sous ce titre : « L'Église d'Angleterre vaut-elle d'être maintenue ? » Oui, répondait-il, mais à une condition, c'est que les opinions très diverses, renfermées dans cette Église, se supportent mutuellement, et il déclarait que la continuation des conflits intérieurs mettrait son existence en péril. Dans ses lettres intimes, il confessait, plus ouvertement encore, que « l'Établissement n'était pas assez fort pour supporter une sécession sérieuse et une agitation parlementaire prolongée [2] ». Il inquiétait quelques-uns de ses amis, en leur laissant voir qu'il commençait à envisager cette éventualité du « désétablissement », et il déclarait que les récentes mesures du gouvernement conservateur, notamment le *Public worship regulation Act*, l'avaient avancée de dix ans [3]. Les dissidents, ennemis séculaires de l'Église

[1] 1er janvier 1875.

[2] *Life of Gladstone*, par Morley, t. II, p. 501-502.

[3] *Memorials personal and political*, par lord Selborne, t. I, p. 355 à 363.

d'État, se réjouissaient de voir que, jusque dans ses rangs, on commençait à parler de sa déchéance, et ils croyaient le moment venu d'y pousser de toutes leurs forces.

III

Les esprits étaient donc loin d'être apaisés quand, en juillet 1875, le *P. W. R. A.* commença à être appliqué et que le nouveau juge de première instance, désigné par les deux archevêques, lord Penzance, installa son tribunal au palais primatial de Lambeth. Il avait été auparavant juge de la Cour des Divorces; était-ce un titre à exercer cette juridiction ecclésiastique? On ne tarda pas à lui donner de la besogne. Le premier inculpé fut le Rev. Ridsdale, homme de grand zèle, titulaire de l'Église Saint-Pierre à Folkestone. Il avait déjà eu maille à partir avec Tait, au sujet d'un chemin de croix et d'autres dévotions. Cette fois, il était accusé d'une douzaine d'infractions rituelles. Les trois paroissiens qui le poursuivaient, les *aggrieved parishioners*, dont l'intervention était exigée pour mettre l'instance en mouvement, étaient notoirement des hommes de paille, étrangers à toute pratique religieuse, soudoyés par la *Church Association* pour tenir ce rôle, et prêts à y renoncer si on les eût payés davantage de l'autre part[1]. Le juge ne leur en donna pas moins

[1] *History of the English Church Union*, par Bayfield, p. 192.

raison sur tous les points, par décision rendue en février 1876.

Le Rev. Ridsdale fit appel au Conseil privé, sur quatre points, dont deux surtout, l'*eastward position* et les vêtements eucharistiques, paraissaient fort importants aux Ritualistes. Diverses circonstances leur faisaient espérer que la Cour suprême, dans sa composition nouvelle, reviendrait sur la jurisprudence appliquée dans l'affaire Purchas. Les débats commencèrent en janvier 1877 et durèrent longtemps. Les Ritualistes, aux écoutes de tout ce qui leur revenait sur les divisions des juges, étaient agités et anxieux. Pusey oubliait, une fois de plus, ses griefs contre les Ritualistes[1], pour ne voir que la menace dirigée contre la partie du cérémonial qui lui tenait le plus au cœur, parce qu'il y trouvait l'expression de la doctrine eucharistique, et il s'efforçait d'agir sur les juges pour prévenir une condamnation, qui, disait-il, serait un « désastre national[2] ». Le 12 mai 1877, par un jugement très développé, dont la lecture ne dura pas moins de deux heures et demie, la Cour décida que l'*eastward position* n'était pas illicite, à la condition que les actes manuels du célébrant ne fussent pas invisibles à la congrégation, mais il rejeta l'appel sur tous les autres points. Cette décision n'imposa pas la paix

[1] Pusey, peu auparavant, était à ce point offusqué de la conduite des ritualistes, qu'il avait voulu donner sa démission de membre et de vice-président de l'*English Church Union*. (*Life of Pusey*, t. IV, p. 278 à 288).

[2] *Ibid.*, p. 288. — *Life of Tait*, t. II, p. 291. — *Memorials personal and political*, par lord Selborne, t. I, p. 383 à 386.

aux combattants. Dans les deux camps, on fut mécontent. Une pétition protestataire, lancée par les ritualistes, fut signée par Pusey [1]. Le Rev. Ridsdale commença par annoncer l'intention de ne pas obéir; une cour, sans autorité spirituelle, ne pouvait, disait-il, le dispenser d'observer les rubriques du *Prayer Book* sur les ornements; une telle dispense n'eût pu lui être accordée que par ses supérieurs ecclésiastiques. Tait, qui désirait avant tout en finir, se hâta de faire savoir au Rev. Ridsdale qu'il lui accordait la dispense dont sa conscience paraissait avoir besoin, et celui-ci consentit à cet expédient qui lui épargnait les risques d'une résistance ouverte, sans l'obliger à adhérer à un jugement dont il contestait l'autorité [2].

Vers la même époque, d'autres poursuites, suscitées par la *Church Association*, aboutirent, après divers accidents de procédure, à la suspension du Rev. Dale, *vicar* de Saint-Vedast, à Londres [3], à celle du Rev. Edwards, *vicar* de Prestbury [4], et au retrait de la licence du Rev. Ward, *curate* de la *Sailors' Chapel*, à Bristol. A l'acharnement de la *Church Association*, l'*English Church Union* répondait, en multipliant ses protestations contre l'intrusion des cours civiles dans les affaires spirituelles, en témoignant de ses sympathies pour les *clergymen* persécutés, en les aidant à soutenir leurs procès et à en payer les frais [5]. ? Les évêques,

[1] *Life of Pusey*, t. IV, p. 289-290.
[2] *Life of Tait*, t. II, p. 240-245.
[3] *History of the English Church Union*, p. 185, 193, 197, 209.
[4] *Ibid.*, p. 198, 207, 208.
[5] *Ibid.*, p. 187, 188, 194, 195, 202, 203, 211.

bien que d'ordinaire favorables ou dociles aux persécuteurs, trouvaient parfois que ceux-ci allaient trop loin et interposaient leur *veto*. Ainsi firent l'évêque d'Oxford, quand on voulut poursuivre le chanoine Carter [1], et Tait lui-même, dans le cas du Rev. Bodington [2]. Un autre prélat, le plus *High Church* du *Bench*, le docteur Moberly, annonçant à l'un des ecclésiastiques de son diocèse la dénonciation dont il était l'objet, ne cachait pas l'embarras et l'ennui qu'il en éprouvait. « Puissé-je, lui disait-il, me conduire envers vous en évêque! Mais je ne le puis pas. Je suis convaincu qu'il est impossible à un évêque anglican de désobéir à la loi, quoique le jour puisse venir où il aura à renoncer à son siège [3] ».

Le procès le plus retentissant de cette époque fut celui du Rev. Tooth, *vicar* de la paroisse de Hatcham, l'un des faubourgs de Londres. Il s'était désigné lui-même aux hostilités de la *Church Association*, en protestant, dès la promulgation du *P. W. R. A.*, par une lettre publique adressée à son évêque, l'évêque de Rochester, contre les atteintes portées à l'indépendance spirituelle de l'Église [4]. Poursuivi, peu après, pour les infractions rituelles accoutumées, il déclara, en prenant toujours à partie son évêque, « ne pas reconnaître l'autorité d'une loi qui n'avait jamais été acceptée par

[1] *History of the English Church Union*, p. 209, 210.
[2] *Ibid.*, p. 197, 198. — *Life of Tait*, t. II, p. 254 à 263.
[3] *L'Ame anglicane*, par Chapman, trad. par le P. Ragey, p. 241.
[4] Lettre du 1er septembre 1875, publiée dans la *Church Review* et dans le *Church Times* de l'époque.

l'Église ». « Les évêques, ajoutait-il, ont renoncé au droit d'avoir des tribunaux et ont abdiqué leurs fonctions judiciaires. C'est là un abus de confiance dirigé contre la vie sociale de l'Église en Angleterre, dont les évêques sont seuls responsables et dans lequel le clergé inférieur n'a point de part. Aussi, maintenant que les difficultés commencent à se faire sentir, les évêques ne réussiront pas à transférer notre obéissance canonique à une autorité séculière et nouvelle. » Il annonçait son intention de ne point se défendre et sa « résolution de ne pas obéir s'il était condamné [1] ». Les paroissiens se déclarèrent en masse d'accord avec leur *vicar*. L'évêque se borna à répondre, en invoquant l'obligation d'obéir à la loi [2], et lord Penzance, par jugement en date du 2 décembre 1876, condamna le Rev. Tooth à une suspension de trois mois. Les paroissiens, s'unissant à la protestation du *vicar*, refusèrent de recevoir le *clergyman* délégué par l'évêque pour remplacer le ministre suspendu, et le Rev. Tooth continua son ministère, comme si rien n'était survenu. Dans un *meeting* du 7 décembre, l'*English Church Union* votait, aux acclamations d'une nombreuse assistance, les deux résolutions suivantes, dont la première était présentée par le docteur Phillimore, chancelier de la cathédrale de Lincoln :

1° Le *meeting* déclare qu'à son avis toute sentence de suspension, prononcée par la Cour, en vertu du *P. W. R. A.*,

[1] Lettres des 11 et 22 mars 1876 (*Ibid.*).
[2] Lettre du 17 mars 1876 (*Ibid.*).

est *spirituellement* nulle et sans valeur. C'est pourquoi tout prêtre qui croirait de son devoir de continuer à s'acquitter de ses fonctions, malgré une pareille sentence, peut compter sur la sympathie de ce *meeting*, ainsi que sur son assistance, autant que les circonstances le permettront.

2° Le *meeting*, plein de sympathies pour le Rev. Tooth, se déclare satisfait de la ligne de conduite qu'il a adoptée, et s'engage à lui prêter tout l'appui dont il dispose[3].

La *Church Association*, fort irritée, mobilisa la populace des quartiers voisins; plusieurs dimanches de suite, en décembre 1876 et janvier 1877, l'église d'Hatcham fut assiégée par l'émeute. En même temps, le ministre rebelle, cité de nouveau devant lord Penzance, était arrêté et jeté en prison, le 22 janvier, « *for contempt of the Court*[2] ».

C'était trop pour l'opinion anglaise. Le Rev. Tooth devenait populaire. Dans les conversations, dans les journaux, il n'était question que de lui. Ce n'étaient pas seulement ses partisans dont l'émoi et l'excitation se trouvaient portés à l'extrême; les spectateurs eux-même, jusque-là un peu railleurs et dédaigneux à l'égard du Ritualisme, finissaient par trouver que ses adversaires dépassaient la mesure. Recourir à la prison en pareil cas, leur paraissait à la fois odieux et un peu ridicule. Les journaux illustrés représentaient le Rev. Tooth derrière les grilles de sa prison, avec des légendes plutôt favorables[3]. La *Church Association* elle-

[3] *History of the E. C. U.*, p. 186, 187.
[1] *Ibid.*, p. 188.
[2] *Life and Letters of dean Church*, p. 255.

même se rendit compte qu'en dehors de quelques fanatiques, on ne la suivait pas jusque-là, et qu'elle aboutissait seulement à faire, de celui qu'elle poursuivait, un martyr, avec tous les avantages attachés à cette situation. Aussi, au bout de quelques semaines, saisit-elle le premier prétexte de provoquer l'élargissement du condamné, qui sortit de prison, le 17 février 1877, avec les honneurs de la guerre[1].

Bien qu'obligé, par sa santé, à faire un séjour en Italie, le Rev. Tooth était moins que jamais disposé à céder. Les paroissiens décourageaient d'ailleurs, par leur attitude hostile, tous les ecclésiastiques que l'évêque déléguait successivement pour le suppléer. En juin 1877, l'évêché de Rochester étant devenu vacant, l'archevêque Tait fut provisoirement chargé d'y exercer l'autorité épiscopale. Il se hâta d'en profiter pour tâcher d'amener le Rev. Tooth à composition, par quelque habileté du genre de celle qui venait de lui réussir avec le Rev. Ridsdale. Mais il eut beau retourner la question sous toutes les formes, présentant la soumission qu'il demandait comme faite à l'autorité religieuse, l'obstiné *clergyman* ne se laissait pas leurrer, et, derrière l'argumentation épiscopale, il découvrait toujours la décision du juge civil à laquelle il était résolu à refuser obéissance. L'habile archevêque dut s'avouer impuissant à vaincre cette résistance. Le *Guardian*, en publiant, peu après, la longue correspondance échangée à ce sujet entre le prélat et le *vicar*, la comparait au

[1] *History of the E. C. U.*, p. 193.

« jeu d'un chat de palais avec une souris d'église ». Il ne s'alarmait pas trop cependant pour la petite souris; « car, disait-il, la peau de M. Tooth est d'une telle substance que la pointe de la logique archiépiscopale, quelles que soient sa force et sa valeur, est tout à fait incapable de pénétrer jusqu'à ses nerfs sensitifs[1] ».

Cependant le Rev. Tooth, aux prises avec de nouveaux débats judiciaires, se sentait à bout de forces. Le 21 novembre 1877, il adressa sa démission à l'archevêque; il alléguait « sa santé brisée », et ajoutait « qu'ayant rempli son devoir envers l'Église, en refusant d'obéir à une juridiction étrangère, il sentait maintenant de son devoir de relever sa congrégation de la situation difficile où elle se trouvait, et de résigner la conduite de la paroisse, dans l'espoir qu'elle pourrait ainsi être préservée d'un nouveau procès[2] ».

IV

Comme si ce n'était pas assez des querelles sur le rituel, la question, irritante entre toutes, de la confession, qui sommeillait depuis la crise de 1873[3], fut soudainement réveillée, en juin 1877, par la dénonciation faite, à la Chambre des lords, d'un livre intitulé : *The Priest in absolution*. C'était un manuel destiné aux

[1] *Life of Tait*, t. II, p. 245 à 254.
[2] *History of the E. C. U.*, p. 197,
[3] Voyez plus haut, p. 400 et suiv.

clergymen qui « désiraient avoir une sorte de *vade-mecum* auquel ils pussent se référer aisément dans l'accomplissement de leurs devoirs de confesseurs ». Des citations faites par lui du livre, le dénonciateur concluait que la confession habituelle était préconisée par des ministres anglicans, notamment pour les enfants, et que le confesseur se livrait à des inquisitions indécentes sur les péchés contre la pureté. La haute assemblée s'en montra fort scandalisée. Plusieurs orateurs, dont le primat, exprimèrent leur réprobation. Aucune voix n'osa s'élever en sens contraire.

Qu'y avait-il donc de si épouvantable dans ce livre? Depuis que la confession avait repris place dans une partie de l'Anglicanisme, le besoin s'était fait sentir d'un manuel qui aidât l'inexpérience des confesseurs à connaître les plaies secrètes de l'âme et à décider des cas de conscience. L'attention s'était alors naturellement tournée vers les ouvrages de ce genre, en usage dans l'Église de Rome, et Pusey avait commencé, à cette fin, l'adaptation d'un manuel de l'abbé Gaume. Diverses circonstances ayant retardé la conclusion de ce travail, le Rev. Chambers, ritualiste de marque, *master* de la Société de la Sainte-Croix, fort considéré pour le zèle apostolique déployé par lui dans les quartiers populaires de Londres, entreprit et mena à bonne fin une autre adaptation du même ouvrage; après sa mort, la Société de la Sainte-Croix le fit imprimer, en ayant soin de ne pas le mettre dans le commerce et de ne le distribuer qu'aux *clergymen* qui justifiaient pratiquer la confession. C'est le propre des livres de ce

genre qu'on est condamné à y aborder certains sujets répugnants. Il n'y a pas plus à en être choqué que des livres de médecine où l'on traite forcément des maladies honteuses. L'important est que l'ouvrage ne serve qu'à son objet déterminé et ne soit pas à la portée des curiosités malsaines ; aussi chez les catholiques, est-il d'ordinaire écrit en latin, et la circulation en est-elle soigneusement limitée. Mais on conçoit que certaines citations isolées, jetées dans un public non préparé, puissent étonner et fournir matière à des indignations, sincères ou non. C'est une arme de polémique, connue de longue date des adversaires du clergé, et dont, en tous pays, notamment en France[1], ils ont fait plusieurs fois usage, non sans un succès momentané. L'effet en était plus facile encore en Angleterre, où, depuis trois siècles, l'esprit public était habitué à considérer la confession comme une pratique détestable et contraire à l'esprit anglais. Aussi le cri de scandale, poussé à la Chambre des lords, eut-il une longue et puissante répercussion dans le Parlement, dans la presse, dans les presbytères, dans les salons et dans le peuple. L'opinion était plus excitée encore qu'elle ne l'avait été sur le même sujet, en 1873. Des pétitions sommaient l'épiscopat de sévir. Le *Times* décrétait :

Le peuple anglais, dans son ensemble, n'a qu'une chose à dire sur un pareil système... Il s'inquiète peu des raisons

[1] Ainsi avait-il été fait, en 1843, lors des débats sur la liberté d'enseignement (cf. mon *Histoire de la monarchie de Juillet*, t. V, p. 498). Trente-six ans plus tard, la même campagne était reprise par M. Paul Bert, à la tribune de la Chambre républicaine.

qu'on peut faire valoir en sa faveur... Sa résolution est prise : il n'en veut pas; il n'en veut à aucun prix. Il n'est pas d'institution qu'il ne fût disposé à sacrifier, pas de système qu'il ne répudiât, s'ils devenaient le refuge et l'asile de telles pratiques... Si le Ritualisme signifie l'imposition de la confession habituelle avec toutes ses conséquences, M. Mackonochie et ses amis doivent partir, et il faut que l'Église établie rompe avec eux. Le Ritualisme, en tant qu'il est représenté par ces personnes, n'est rien moins qu'une conspiration contre les mœurs publiques. C'est un devoir, pour les amis de l'Église, de la délivrer d'un pareil poison.

La Convocation qui se réunissait peu après, en juillet 1877, fut naturellement saisie de la question. Tait profita de l'émotion régnante pour arracher, à la Chambre basse de cette Convocation une adhésion, consentie de plus ou moins bon gré [1], à la déclaration votée, en 1873, par la Chambre épiscopale, sur la confession. Il fit en outre voter, à l'unanimité, par les évêques, un blâme à l'adresse de la Société de la Sainte-Croix et une « forte condamnation de toute doctrine ou pratique de la confession, rendant nécessaire ou utile un semblable livre ». En terminant le discours prononcé, à cette occasion, devant ses collègues, le primat exprimait sans doute le regret d'avoir à dénoncer des hommes dont il appréciait les vertus, mais il n'hésitait pas à qualifier leur conduite de « conspiration fomentée, dans le sein même de l'Église, contre sa doc-

[1] *Life of Pusey*, t. IV, p. 311.

trine, sa discipline et sa pratique [1] ». Cette accusation de « conspiration », tombée de si haut, servit de mot d'ordre à la polémique. Sous ce titre : *Ritualistic conspiracy*, était publiée une brochure contenant les noms de tous les *clergymen* affiliés à la Société de la Sainte-Croix, à la Confrérie du Saint-Sacrement, ou ayant signé la pétition des 483 en 1873. Des mesures vexatoires étaient prises contre ceux de ces ecclésiastiques que l'autorité épiscopale pouvait atteindre.

Les Ritualistes ne laissaient pas que d'être un peu abasourdis et intimidés par la nature de l'accusation, par la violence et le nombre de leurs accusateurs. C'était d'ailleurs, pour eux, un sujet difficile à traiter devant le gros public, et où la défense était moins aisée que l'attaque. Si les plus hardis, comme Mackonochie, avouaient hautement le livre dénoncé, d'autres jugeaient prudent de louvoyer un peu devant l'orage[2]. Tous du moins étaient profondément blessés de l'accusation outrageante du primat. Celui-ci recevait de nombreuses lettres de protestation, tristes ou irritées, écrites par des ecclésiastiques accoutumés à entendre des confessions. Pusey insistait, auprès de l'archevêque, sur les avantages constatés de l'usage systématique de la confession dans les réunions des jeunes garçons, et il lui envoyait des statistiques relevées, à ce sujet, dans d'importantes écoles. Un *clergyman*, depuis

[1] *Life of Tait*, t. II, p. 175 à 178. *The secret History of the Oxford Movement*, p. 110 à 116.

[2] *The secret History of the Oxford Movement*, p. 98 à 111, et 123 à 146.

longtemps voué au ministère paroissial, déclarait que « sans l'usage habituel du confessionnal, ce ministère perdrait la moitié de son pouvoir ». D'autres, dont l'apostolat s'exerçait dans les quartiers misérables, en contact avec les formes les plus grossières du vice, envoyaient à Tait un compte détaillé de leurs expériences, et lui demandaient, non sans quelque amertume, « si, en présence de ces péchés horribles, les seuls gens à blâmer et à entraver étaient ceux qui s'efforçaient de connaître le mal et de le saisir ». « Sachant ce que je sais, écrivait l'un d'eux, de l'extension de l'impureté et du remède qu'y apporte la confession, je ne puis m'étonner que le diable s'efforce de murer Bethsaïda et dise au malade qu'il n'a besoin de recourir à aucun homme pour l'aider. » Un autre écrivait :

Tandis que le public, excité par nos évêques et nos nobles, lève les bras en l'air à la seule idée que « nous touchons à ces choses », qu'advient-il des *choses* elles-mêmes qui sont en train de ronger, comme un cancer, le cœur de la société haute et basse, d'enlever la virilité aux cœurs des hommes d'Angleterre, et la pureté aux cœurs des femmes ? J'ose prier Votre Grâce et les autres évêques, — s'ils veulent lutter contre l'invasion des péchés mortels dans le troupeau du Christ, au lieu de l'ignorer, — non seulement de ne pas condamner, mais au contraire de déclarer publiquement nécessaires, pour l'usage approprié et discret qu'en feront les ministres de la Parole de Dieu, quelques ouvrages du genre du *Priest in Absolution* [1].

[1] *Life of Tait*, t. II, p. 181 à 184.

Ces témoignages, venant d'hommes dont il était le premier à reconnaître le méritoire et efficace apostolat, n'eussent-ils pas dû faire réfléchir Tait et lui inspirer quelque regret de la violence de ses condamnations ? Ils lui montraient, en tout cas, quelle émotion ses paroles avaient suscitée dans les esprits et comme, par son fait même, on s'éloignait chaque jour davantage de la pacification rêvée. Aussi notait-il mélancoliquement sur son journal : « Cette question a soulevé, dans l'Église d'Angleterre, une tempête dont nous ne verrons pas la fin avant longtemps[1]. »

Pusey ne se contenta pas de protester par lettres privées à l'archevêque. Il lui parut nécessaire de faire savoir au public que, dans la bataille engagée, les défenseurs de la confession ne baissaient pas pavillon. Dans ce dessein, et pour remplacer le livre dénoncé et flétri, il reprit et mit au point sa propre adaptation du *Manuel* de Gaume, qu'il avait commencée dix ans auparavant et qu'il regrettait d'avoir laissée en souffrance. A la fin de décembre 1877, il la faisait paraître, sous forme d'*Avis pour entendre les confessions*, avec une longue préface historique et apologétique. Il s'était préoccupé, dans son adaptation, d'élaguer ce qui était dévotion trop exclusivement romaine, mais il entendait bien avoir conservé la substance du *Manuel* français, où il se félicitait de retrouver les paroles mêmes de saints tels que Charles Borromée et François de Sales[2].

[1] *Life of Tait*, t. II, p. 183.
[2] *Life of Pusey*, t. IV, p. 303 à 306.

V

Les révélations faites sur les progrès de la confession parmi les Ritualistes servaient naturellement d'argument à ceux qui les accusaient d'engager leurs adeptes dans une voie qui les conduisait à Rome. A vrai dire, l'accusation n'était pas sans fondement. En appelant l'attention sur ce qui manquait à l'intégrité doctrinale ou à l'indépendance de l'Église anglicane, ne suscitait-on pas, dans les âmes, un sentiment de malaise et de trouble, ne les portait-on pas à se tourner vers l'Église qui ne méritait pas le même reproche? En les familiarisant avec les idées, les pratiques, les dévotions, les livres et même avec les gestes, les costumes, les décors du catholicisme, n'éveillait-on pas des attraits qui ne pouvaient être pleinement satisfaits que dans la communion romaine? Aussi, en fait, plusieurs avaient-ils été amenés, par des chemins plus ou moins rapides et directs, à quitter une Église pour l'autre. Tel avait été, entre beaucoup, le cas, dès le début du Mouvement, en 1867, d'un des apôtres des quartiers populaires de Londres, le Rev. Tuke, et, à sa suite, de tout un couvent de religieuses très ferventes, établies sur la paroisse de Saint-Alban [1]. Peu après, une conversion, non moins retentissante, avait été celle du personnage qui présidait l'*English Church*

[1] *Memories of a Sister of Saint Saviour's Priory*, p. 92, 93.

Union depuis sa fondation, M. Lindsay[1]. Cette conversion, qui n'était pas la première dans les rangs de cette association, devait y être suivie de beaucoup d'autres : un adversaire des Ritualistes a pu dresser une liste de soixante-dix-sept *clergymen*, membres de l'*E. C. U.*, ayant passé à l'Église romaine[2]. Quelques-uns ont raconté leur exode[3]. Les incidents en ont pu varier; les convertis ont mis plus ou moins longtemps, ont eu plus ou moins de peine à soulever les préjugés séculaires qui pesaient si lourdement sur leur volonté, mais il apparaît que, pour presque tous, le Ritualisme a été la voie qui les a conduits à Rome. Un journal catholique a donné, comme un fait notoire, que, « sur chaque douzaine de conversions, neuf étaient le résultat de la formation ritualiste ». Les prêtres catholiques étaient les premiers à reconnaître qu'ils n'étaient généralement pour rien dans ces conversions, que les Ritualistes en étaient les seuls auteurs, et ils ajoutaient ne pouvoir « désirer de meilleure préparation, pour attirer à l'Église catholique que l'*école préparatoire* du Ritualisme[4] ».

Que les protestants vissent, dans ces conversions, un sujet d'attaques contre les Ritualistes, on le conçoit. Ce que l'on conçoit moins, c'est l'esprit dans lequel certains catholiques se mêlaient à ces polémiques et appuyaient, avec une sorte de malice, sur tout ce qui

[1] *History of the E. C. U.*, p. 105, 106.

[2] *History of the Romeward Movement*, par Walsh, p. 419, 420.

[3] Cf. *The City of Peace, by Those who have entered it;* et *l'Ame anglicane*, par M. Chapman, traduction du P. Ragey.

[4] Cf. un *tract* de la *Church Association*, intitulé *Does Ritualism lead to Rome?*

pouvait le plus compromettre ces Ritualistes aux yeux de leurs coreligionnaires. Tel Mgr Capel, personnage, il est vrai, de peu de jugement et qui, après avoir joui d'une faveur excessive auprès de Manning, devait avoir, avec lui, des différends retentissants et être suspendu *a divinis* par le Saint-Office [1] : à la fin de 1874, au moment où les Ritualistes étaient le plus persécutés, il publiait des lettres où il venait en quelque sorte témoigner, devant l'opinion anglaise si vivement excitée, que ces Ritualistes étaient bien en effet coupables de soutenir des opinions romaines et de conduire les âmes à Rome. Liddon, personnellement pris à partie par cette polémique au moins peu opportune, écrivait à ce sujet : « Je ne puis comprendre pourquoi, si vraiment les Ritualistes travaillent, quoique involontairement, pour l'Église de Rome, le champion le plus en vue de cette Église en ce pays se mettrait tant en peine d'appeler l'attention sur eux [2]. »

Si émus que fussent les *leaders* du *High Church* des attaques dirigées contre eux, à l'occasion de ces conversions, ils croyaient avoir réponse à ceux qui les leur reprochaient. Ils soutenaient que ce qui les rendait possibles, c'étaient les déformations que les influences protestantes avaient fait subir à l'Anglicanisme, et que la meilleure manière de retenir ces âmes était de leur procurer, dans le sein même de l'Église d'Angleterre, les satisfactions de piété et la sécurité doc-

[1] Cf. plus haut, p. 250, 251.
[2] *Life and Letters of Liddon*, p. 180, 181.

trinale qu'elles étaient tentées de chercher à Rome [1]. Ils se faisaient honneur du zèle et du succès avec lesquels ils parvenaient à raffermir, autour d'eux, beaucoup de fidélités ébranlées. Quelques-uns des confesseurs ritualistes avaient, sous ce rapport, une sorte de réputation, et passaient pour être particulièrement experts dans le traitement de cette maladie connue qu'on appelait *the roman fever :* leur méthode n'était pas ordinairement de s'attaquer de front aux doutes soulevés ; ils préféraient user d'une sorte de fin de non recevoir ou de diversion, soit qu'à la suite de Keble et de Pusey, ils soutinssent que, dans la division malheureuse de l'Église du Christ, Dieu nous faisait un devoir de le servir dans la communion particulière où il nous a placés, sans prétendre nous ériger en juge de ses mérites; soit qu'ils poussassent à chercher, dans l'activité du ministère, dans les œuvres d'apostolat et de charité, l'oubli et l'apaisement des troubles de conscience. J'ai déjà eu, d'ailleurs, souvent à noter comment plusieurs d'entre eux, d'esprit moins pénétrant, moins chercheur, moins inquiet que Newman, étaient parvenus, de très bonne foi, à se faire une réponse telle quelle aux objections qui avaient ruiné, chez ce dernier, la foi dans l'Anglicanisme, ou tout au moins à se persuader qu'ils avaient le droit de négliger ces objections. En dépit de la « suspension » momentanée que les accidents malheureux du XVIe siècle

[1] C'est la thèse soutenue notamment dans l'écrit d'un Ritualiste fort ardent, le Dr Littledale : *Defence o^f Church principles; Secessions to Rome.*

avaient produite dans les rapports de leur Église avec le siège romain, ils demeuraient sincèrement convaincus qu'ils n'en continuaient pas moins à faire partie de l'Église catholique universelle.

Les Ritualistes les plus ardents n'étaient pas ceux qui dépensaient le moins de zèle à empêcher les conversions. Quand, sur la paroisse de Saint-Alban, tout un couvent de religieuses ritualistes était, à la suite de son chapelain, passé au catholicisme, c'était Mackonochie qui avait entrepris de retenir et de raffermir les compagnes désorientées et désolées des défectionnaires, et qui avait fait venir plusieurs d'entre elles de province, pour fonder un nouveau couvent dans le même quartier. Ces religieuses, ainsi dirigées par lui, défendues contre la tentation d'imiter ce qu'il leur présentait comme une désertion coupable, reprenaient l'œuvre désorganisée et la menaient à bien, en dépit des suspicions qui les enveloppaient et des difficultés de toutes sortes auxquelles elles se heurtaient[1]. Mackonochie, en effet, si catholique, si romanisant qu'il parût être par ses doctrines, par les formes de sa piété, si mécontent qu'il fût des chefs de son Église, n'avait cependant jamais eu l'ombre d'un doute sur la situation de cette Église et sur la fidélité qui lui était due. L'idée d'une sécession lui faisait horreur. Cet état d'esprit était celui de beaucoup d'autres Ritualistes « avancés ». L'un de leurs premiers champions, le

[1] *Memories of a Sister of Saint-Saviour's Priory*, p. 94,98 à 109. *A.-H. Mackonochie, A. Memoir*, p. 132 à 136.

Rev. Bennett, avait publié des *Lectures on the distinctive errors of Romanism.* Les sentiments contradictoires qui éloignaient ces hommes du catholicisme, tout en les attirant vers ses dévotions, aboutissaient parfois à des bizarreries qui eussent été impossibles en un pays où la logique aurait eu plus d'empire. Le même *clergyman* qui, sur le sol anglais, se faisait un cas de conscience de ne pas mettre le pied dans une église catholique romaine, parce que là les catholiques lui paraissaient des intrus, *papal schismatics in England*, ou, comme on disait encore, « la mission italienne en Angleterre », jugeait louable, une fois sur le continent, de fréquenter les églises de ces catholiques qu'il considérait, sur ce terrain, comme les héritiers légitimes de la tradition apostolique; et on le voyait se hâter, aussitôt les vacances arrivées, de traverser la Manche, pour goûter, en sécurité de conscience, les pieuses jouissances qu'il ne trouvait que dans la participation aux offices et aux dévotions catholiques [1]. On ne semblait pas supposer qu'il pût y avoir là quelque inconséquence.

Plusieurs Ritualistes se gardaient et gardaient les autres de la tentation d'aller à l'Église romaine, sans, pour cela, cesser de parler d'elle, avec convenance, et même avec respect et sympathie. De ce nombre était, au premier rang, le personnage qui, après la sécession de M. Lindsay, l'avait remplacé à la présidence de l'*English Church Union*, et qui la préside encore au-

[1] *City of Peace*, p. 16 et 25.

jourd'hui, après trente-six ans, n'ayant pas peu contribué, par son dévouement exclusif à la cause religieuse, et aussi par la droiture et le charme de son caractère, au grand développement de cette association. Issu d'une famille dont les membres avaient souvent joué un rôle dans les affaires d'Angleterre, neveu d'un des premiers amis de Newman, il s'appelait, au moment de son élévation à la présidence, Charles Lindley Wood, et devait prendre, en 1885, le titre de vicomte Halifax. Si vif qu'il ait eu souvent le sentiment des « insuffisances » et de la « fausse situation » de son Église, il ne paraît pas avoir jamais été tenté de l'abandonner. Une lettre, adressée par lui à son ami, le doyen Lake, à l'occasion d'une lecture qui l'amenait à comparer la conduite différente de Newman et de Pusey, nous éclaire assez bien sur son état d'âme :

Je ne puis blâmer le Dr Newman, écrivait-il ; humainement parlant, il était justifié. De plus, je ne doute pas que la détermination du Dr Pusey de voir toujours le mieux de chaque chose et de faire bonne figure aux faits les plus déplorables, ne doive avoir paru fausse au Dr Newman, et qu'elle n'ait été, en outre, pour lui, extrêmement provocante. Le Dr Newman avait besoin d'une théorie qui pût complètement justifier sa propre position, qui pût rendre cette position intellectuellement complète et sûre. Des faits — actes des évêques — lui parurent inconciliables avec la théorie à l'abri de laquelle il avait espéré se mettre en sûreté; et alors, trouvant la théorie renversée, les prétentions de l'Église d'Angleterre lui parurent également renversées. Je ne puis le blâmer. Je suis forcé d'admettre

qu'humainement parlant, il y avait beaucoup à dire pour le parti qu'il a pris, et cependant, quoique je dise cela, j'ai aussi le sentiment que ce qui n'était pas révélé au sage et au prudent, était révélé à la simplicité d'enfant et à la bonté du Dr Pusey; que les événemens ont justifié le jugement porté par le Dr Pusey, sur la situation, et ont condamné celui du Dr Newman.

Puis, après avoir rappelé le changement qui, depuis la conversion de Newman, s'est accompli partout dans la vie religieuse et dans le culte de l'Église anglicane. lord Halifax ajoutait :

Certainement, nos scandales actuels sont déplorables.. Mais, cela dit, je dois dire aussi que je suis reconnaissant d'être où je suis. Nous avons une grande œuvre devant nous. Combien grande, nous le saurons seulement après coup, et, en attendant, se désespérer ou se décourager me paraît le comble de l'ingratitude et du manque de foi envers le Dieu tout-puissant qui nous a si merveilleusement aidés et bénis jusqu'ici.

Mais, si fidèle qu'il se montrât à son Église, lord Halifax déclarait n'avoir aucun goût pour « l'étroitesse anglicane ». Il blâmait notamment ceux qui affectaient d'appeler l'Église catholique romaine d'Angleterre, la « mission italienne ».

Je trouve tout cela faux, disait-il; je trouve injuste, quand on considère notre propre conduite et notre histoire, d'accuser les adhérents de l'Église romaine d'être en état de schisme en Angleterre. *Il y a un schisme*, avec beaucoup de blâme pour les deux côtés. Mais parler, comme le font nombre d'anglicans sur ce sujet, est, à mon avis, grande-

ment injuste, en désaccord avec le fait historique, et contraire à l'équité comme au sens commun.

Lake lui répondait :

Je suis entièrement d'accord avec vous, pour détester cette misérable blague d'une « mission italienne », comme si les catholiques romains n'étaient pas, sous tous les rapports, une partie aussi véritable et beaucoup plus grande que nous-mêmes de l'Église du Christ. Considérez leurs meilleurs hommes, leurs missions, etc.! Pourquoi ne pas nous accorder, pour travailler chacun dans notre ligne distincte[1]? »

Tel était même le sentiment du président de l'*E. C. U.* à l'égard de l'Église de Rome, qu'en 1885, dans un meeting de son association, préludant à l'œuvre qu'il devait tenter de réaliser dix ans plus tard, il ne craignait pas, au grand scandale des protestants, d'exprimer le vœu de voir « rétablir l'unité visible avec les membres de l'Église au dehors, et par-dessus tout avec le grand siège apostolique de l'Occident, qui a tant fait pour garder la vraie foi dans l'Incarnation de Notre-Seigneur et dans la réalité de ses sacrements vivifiants (*his live-giving Sacraments*)[2] ». Et, l'année suivante, en réponse aux critiques qui lui avaient été adressées, il insistait sur le désir qu'il avait exprimé, d'une union avec l'Église romaine, et il disait :

[1] *Memorials of dean Lake*, p. 314 à 316.
[2] *Annual meeting*, à Londres, de l'*E. C. U.* en 1885.

« Est-il un seul chrétien instruit qui ne préférerait, comme juge d'appel dans les questions religieuses, Léon XIII au Conseil privé [1] ? »

D'autres Ritualistes, au contraire, exaspérés par les conversions qui se faisaient autour d'eux, et craignant d'être ainsi compromis, se montraient, dans leurs écrits, plus passionnément antipapistes que les plus protestants des *Low churchmen*. Entre tous, dans ce genre, il convient de citer le Rev. Littledale[2]. Champion ardent du nouveau cérémonial, membre important de la Société de la Sainte-Croix, ami et protecteur des *sisterhoods*, ayant multiplié les écrits pour défendre et propager les idées du Ritualisme extrême, à ce point résolu à répudier la tradition protestante qu'il proclamait la « scélératesse absolue » de ces réformateurs anglais que les *evange-*

[1] *Annual meeting* en 1886. — C'est à la suite de ces discours que le doyen Lake publiait, dans le *Church Times* du 2 juillet 1886, une lettre où il louait lord Halifax d'avoir surmonté la « fausse timidité » qui empêche trop souvent les anglicans « de reconnaître ce qu'ils doivent, dans le passé et le présent, à l'Eglise romaine ». Il énumérait tous les services rendus autrefois et il ajoutait que « nul ne pouvait avoir étudié l'Eglise romaine, particulièrement au dehors, sans avoir été très frappé de son œuvre ». « Nous pouvons, disait-il, différer sur des points importants; nous pouvons indiquer le manque de sagesse qui nous semble parfois marquer la conduite de la cour de Rome ; nous pouvons, par-dessus tout, croire que notre propre branche de l'Eglise est plus propre à faire l'œuvre de Dieu en Angleterre que toute autre branche ; mais, quant à moi, je ne cacherai jamais ma chaude sympathie pour cette Eglise à laquelle la Chrétienté a été si redevable, l'Eglise qui a été, dans le passé, l'Eglise de l'évêque Fisher et de sir Thomas Moore, et, dans le présent, celle de Lacordaire et de Newman. » (*Memorials of dean Lake*, p. 278, 279.)

[2] Sur le rôle ritualiste de Littledale, cf. *Memories of a Sister of Saint Saviour's Priory*, p. 188 à 206.

licals honoraient comme des saints et des martyrs[1], il publiait cependant, en 1879, sous ce titre : *Plain reasons against joining the Church of Rome*, un écrit qui eut une action considérable et que des écrivains catholiques durent s'appliquer à réfuter[2]. Peu de livres témoignent d'une animosité plus âpre et plus habile à ranimer les préventions de l'opinion anglaise contre l'Église de Rome et à éloigner de cette Église ceux qui se sentaient attirés vers elle. Ne faut-il pas, d'ailleurs, se rappeler que, si les Ritualistes, par certains côtés, semblaient si près du catholicisme, ils en demeuraient, par d'autres, plus éloignés que personne. Il suffisait de les voir à l'œuvre, se faisant leur *Credo* et leur culte d'après la volonté ou même le caprice de chacun, n'acceptant le contrôle d'aucune autorité religieuse, pour reconnaître en eux, poussé souvent à l'extrême, le principe essentiellement protestant que chacun doit, en matière religieuse, s'en fier exclusivement à son jugement privé.

VI

L'émotion soulevée par les polémiques sur la confession était loin d'être calmée, quand, au milieu de 1878, eut lieu, au palais de Lambeth, sur la convocation et

[1] *A Lecture delivered in the Assembly Rooms*, Liverpool, 25 avril 1868.

[2] Cf. notamment *A Reply to Littledale's Plain Reasons*, par le P. Ryder, supérieur de l'Oratoire de Birmingham.

sous la présidence de l'archevêque de Canterbury, la seconde réunion plénière des évêques anglicans, venus non seulement du Royaume-Uni, mais des colonies anglaises, des pays de mission et des États-Unis. La première, sans précédent dans l'histoire de l'Anglicanisme, s'était tenue en 1867 et avait été à peu près absorbée par un débat sur le différend entre l'archevêque du Cap et son suffragant Colenso. On s'était décidé, non sans quelque hésitation, à en convoquer une nouvelle, et Tait avait envoyé les invitations, en mars 1876. L'idée de rivaliser avec les imposantes assemblées d'évêques catholiques qui avaient eu lieu naguère à Rome, notamment avec le concile du Vatican, et de se donner, à son tour, une apparence d'universalité, n'avait pas été sans doute étrangère à la décision prise. Ce n'était pas que cette réunion pût, à aucun degré, prétendre à l'autorité d'un concile ou d'un synode. La Couronne, jalouse de sa suprématie, ne l'eût pas permis, et, parmi les Églises représentées, plusieurs n'entendaient pas aliéner leur indépendance. Aussi les promoteurs de la réunion avaient-ils jugé prudent de répéter, avec insistance, qu'il n'y serait question de prendre, sur le dogme ou sur la discipline, aucune décision ayant force obligatoire, et qu'on désirait seulement faciliter un échange de vues, une sorte de conversation solennelle entre des évêques venus de pays différents [1]. Le public usait donc d'une expression impropre, quand il parlait du *Pananglican Synod;* le titre officiel, plus modeste, était :

[1] *Life of Tait*, t. II, p. 363 à 368.

« Conférence des évêques de la communion anglicane, tenue au palais de Lambeth. » Y avait-il, chez l'archevêque de Canterbury, quelque arrière-pensée? En travaillant à rendre ces réunions périodiques, se flattait-il qu'il en sortirait, pour son siège, une suprématie, non seulement honorifique, mais plus ou moins réelle, sur les évêques anglicans du monde entier, quelque chose comme une sorte de patriarcat, *alterius orbis papa?* Peut-être. En tous cas, il se rendait compte que, pour avoir chance de réaliser ce rêve dans l'avenir, la première condition était de n'en pas parler dans le présent.

Cent évêques, venus des pays les plus divers, se rendirent à la convocation. Leurs travaux commencèrent par un pèlerinage à Canterbury où Tait, assis dans l'antique chaire de Saint-Augustin, évoqua solennellement, et sans en paraître gêné, le souvenir de la mission donnée par le pape Grégoire au moine dont il se posait comme le successeur[1]. Puis les délibérations s'ouvrirent au palais de Lambeth. Dans le discours d'inauguration, le primat crut nécessaire d'insister sur l'indépendance respective des différents corps représentés dans la réunion, et sur la diversité de leurs formes de gouvernement; précisant ce qu'était le gouvernement de l'Église d'Angleterre tel qu'il avait été établi à la Réforme, il s'exprimait ainsi :

Le souverain du royaume a réclamé pour lui, — et, à mon avis du moins, a justement réclamé — que cette

[1] *Life of Tait*, t. II, p. 369, 370.

Église nationale ne dépendît d'aucun pouvoir étranger, qu'aucun pouvoir, au dedans ou au dehors, ecclésiastique ou autre, ne pût aller à l'encontre du grand pouvoir civil que Dieu a établi et sanctionné dès l'origine... Quoi ! direz-vous, le souverain intervenant en une matière ecclésiastique? Grâces en soient rendues à Dieu, dans ce pays, la théorie est que le souverain, en sa qualité de représentant du pouvoir civil, est intimement lié à l'Église du Christ établie dans ces royaumes... Je ne dis pas que vous deviez adopter cela en Amérique, mais je dis que telle est la constitution de l'Église d'Angleterre[1].

Ce langage devait en effet sonner étrangement aux oreilles des prélats des États-Unis. Cela seul suffisait à démontrer qu'un primat, si empressé à proclamer sa subordination au gouvernement anglais, ne pouvait prétendre à être le patriarche d'Églises non anglaises, et l'Anglicanisme, ainsi défini, devait renoncer à sortir de cette situation insulaire qui commençait à peser à plusieurs de ses membres, comme étant incompatible avec la notion de la véritable Église. Ce n'était donc qu'un trompe-l'œil que cette parade de Lambeth, par laquelle on cherchait à manifester une sorte de catholicité, rivale de la catholicité romaine.

L'ordre du jour, envoyé à l'avance, avait indiqué divers sujets qui furent l'objet de débats et de rapports adoptés par la réunion. Tait s'arrangea, contre l'avis de plusieurs de ses collègues, pour introduire après coup, dans les délibérations, les deux questions du rituel et de la confession. Il se flattait qu'une manifes-

[1] *Life of Tait*, t. II, 371 à 375.

tation d'opinion émanant d'une aussi imposante assemblée, lui donnerait la force de surmonter les difficultés au milieu desquelles il se sentait de plus en plus embarrassé. Sur la première question, il obtint assez facilement que la conférence exprimât l'avis « qu'aucun changement à un rituel d'usage ancien ne devait être fait contrairement à l'admonition de l'évêque ». Sur la confession, les choses allèrent moins facilement; le primat, cependant, triompha des oppositions et fit voter une résolution dont la rédaction un peu confuse témoignait sans doute de la difficulté où l'on avait été de concilier des opinions divergentes, mais qui, dans son ensemble, n'en paraissait pas moins s'inspirer de la déclaration par laquelle les évêques d'Angleterre avaient condamné, en 1873, la confession telle que la pratiquaient les Ritualistes [1].

Pusey en fut fort ému. La conduite que lui et ses amis avaient suivie, depuis de longues années, en matière de confession, était-elle par là censurée? « Agir contre ce qui semble être le sentiment d'une centaine d'évêques, disait-il, est chose difficile... Un acte comme celui de ces évêques eût fait sortir le cher J. H. N. [2] hors de l'Église d'Angleterre, s'il n'en était sorti auparavant. » Après avoir vainement essayé, par lettre privée, d'obtenir du primat une explication satisfaisante des ambiguïtés de la résolution votée par la conférence, Pusey se décida, en septembre 1878, à lui adresser une

[1] *Life of Pusey*, t. IV, p. 310 à 312; *Life of Tait*, t. II, p. 413, 414.

[2] Newman.

lettre publique, qu'il intitula : « La Confession habituelle, non découragée par la Résolution qu'a adoptée la Conférence de Lambeth. » Dans cet écrit, il exposait qu'il recevait habituellement les confessions depuis trente-cinq ans, et qu'il désirait savoir s'il était censuré par la Résolution ; il déclarait ne pouvoir le croire, quelque embarras que lui causât l'ambiguïté des termes ; il terminait par ces mots : « Rien ne satisfera l'esprit puritain, si ce n'est notre extirpation ; mais, de même que la confession a commencé dans le renouveau de ferveur qui a été l'œuvre du Saint-Esprit dans ce siècle, de même elle croîtra avec la croissance de cette ferveur. Cela peut être dirigé, cela ne peut être étouffé. » Aucun évêque ne répondit à cette mise en demeure. « Nos évêques, écrivait à ce propos Pusey, semblent paralysés par notre « presbytérianisant » archevêque de Canterbury. Pas un ne souffle mot, pour adoucir la Déclaration de ces cent évêques à Lambeth. Cependant aucun n'a fait objection à ma façon de « minimiser » leurs paroles, et, de cela, je leur suis reconnaissant... J'ai bon espoir d'avoir ainsi empêché quelques âmes tendres de quitter notre communion, hors de laquelle l'archevêque Tait les eût fait sortir [1]. »

En somme, la Résolution de la conférence ne donna qu'une satisfaction platonique aux adversaires de la confession. Celle-ci continua, en fait, à se pratiquer et à se développer, comme auparavant, dans une partie de l'Église anglicane. La Résolution eut-

[1] *Life of Pusey*, t. IV, p. 312 à 315.

elle plus d'effet en ce qui concernait le rituel? Tait essaya de s'en servir pour obtenir, de la Convocation de la province de Canterbury, ce à quoi jusqu'alors elle s'était refusée. A la suite des travaux de la Commission royale d'enquête sur les rubriques, nommée en 1867, la Convocation avait été autorisée, en 1872, par la *Royal Letter of business*, à délibérer sur les changements désirables dans les rubriques du *Prayer Book*, « spécialement en ce qui concernait les ornements et les vêtements ». On se rappelle, en effet, que, d'après la lettre de ces rubriques, ces ornements et vêtements devaient être tels qu'ils avaient été spécifiés dans la seconde année du règne d'Édouard VI. C'est sur ce texte que s'appuyaient les Ritualistes. Les cours de justice l'avaient déclaré caduc et avaient fait prévaloir l'usage contraire. Toutefois une prescription si formelle paraissait gênante aux adversaires des Ritualistes, et ils désiraient vivement que la Convocation en proposât la modification. D'autre part, les *High churchmen*, dans les meetings de l'*E. C. U.* et ailleurs, protestaient hautement contre toute altération de ce genre. Leur protestation avait été entendue de la Chambre basse de la Convocation qui avait persévéramment repoussé toutes les propositions de modification adoptées par la Chambre haute[2]. C'est cette résistance que Tait, au printemps de 1879, entreprit de vaincre, en s'appuyant sur le sentiment exprimé par la conférence de Lambeth.

[1] *Life of Tait*, t. II, p. 277 à 281; — *History of the E. C. U.*, p. 166 à 168.

Une première proposition qu'il fit adopter par la Chambre haute de la Convocation de la province de Canterbury, fut rejetée, dans la Chambre basse, à la forte majorité de 63 voix contre 13. Il ne se découragea pas, revint à la charge avec une proposition transactionnelle plus modeste, et pesa tellement sur l'assemblée que celle-ci se résigna à la voter par 39 voix contre 24. Cette proposition laissait intacte la rubrique à laquelle elle ajoutait seulement ces mots : « jusqu'à ce que de nouvelles prescriptions aient été établies par l'autorité légale ». Elle spécifiait, comme minimum obligatoire du costume, le surplis, l'étole et le chaperon, mais n'excluait pas les autres vêtements, pourvu que l'évêque du diocèse ne les eût pas interdits par un monitoire formel. Ces déclarations furent insérées dans le rapport adressé au gouvernement, en réponse à la *Letter of business*[1]. Tait tâcha de se persuader qu'il avait ainsi fait œuvre efficace pour l'écrasement du Ritualisme, et il s'épancha, dans son journal, en actions de grâces à Dieu[2]. Au fond, le vote était loin d'avoir tranché nettement la question ; il n'était qu'un avis n'ayant, pour le moment, aucune force exécutoire. Le Conseil de l'*E. C. U.*, après examen, fit observer que la Convocation n'avait pas adopté l'interprétation du Conseil privé, qu'elle laissait subsister la rubrique des ornements, et que son avis se bornait à proposer que cette rubrique fût facultative au lieu d'être obligatoire.

[1] *Life of Tait*, t. II, p. 415 à 419 ; — *History of the E. C. U.*, p. 214 à 218.

[2] *Life of Tait*, t. II, p. 419.

Aussi continuait-il à protester, plus hautement que jamais, contre toute altération du *Prayer Book*, déclarant que ce serait un suicide [1]. Peu après, dans la Convocation de la province d'York, la Chambre basse se refusait, par 25 voix contre 20, à modifier la rubrique [2].

VII

Pendant que Tait tâchait vainement de mettre fin, par des manifestations épiscopales, au trouble qu'il avait eu l'imprudence de susciter, la *Church Association*, imperturbablement agressive, poussait, avec plus d'âpreté que jamais, sa campagne de procès. Entre tous, elle continuait à s'acharner contre le Rev. Mackonochie que son ardeur, son indomptable obstination, son action sur les âmes désignaient particulièrement à l'animosité des persécuteurs. Sous la direction de cet ecclésiastique et au mépris de tous les jugements antérieurs, l'église de Saint-Alban Holborn était toujours, par l'éclat, par le symbolisme et par le caractère ouvertement catholique de sa décoration et de ses offices, le type le plus complet de l'église ritualiste. Chaque dimanche, la grand'messe, — *high mass*, c'est le nom qu'on ne craignait pas de lui donner, — était célébrée avec une pompe dans le cérémonial, dans les chants et

1 *History of the E. C. U.*, p. 218.
2 *Ibid.*

dans la musique, qui attirait de toutes parts une nombreuse assistance. La *Church Association* voyait là une sorte de défi insupportable, et, en mars 1878, un nouveau procès fut intenté à Mackonochie, pour ne s'être pas conformé aux injonctions précédentes. Ce procès se poursuivit à travers des détours de procédure, des enchevêtrements de juridictions tels qu'on en rencontre seulement en Angleterre; on devait y voir intervenir, outre le tribunal de lord Penzance, la Cour du banc de la reine, la Cour d'appel, le Comité judiciaire du Conseil privé, la Chambre des lords, le tout non sans accumuler des frais énormes qui retombèrent, en fin de compte, à la charge du condamné. La première phase de cette instance aboutit, en novembre 1879, à un jugement de lord Penzance suspendant Mackonochie de ses fonctions ecclésiastiques pendant trois ans ; la sentence fut affichée sur la porte de l'église ; mais quand le Rev. Sinclair, désigné par l'évêque pour remplacer le *vicar* suspendu, se présenta à Saint-Alban, Mackonochie lui signifia courtoisement qu'il ne reconnaissait pas la validité de sa suspension et qu'il entendait continuer à officier lui-même, ce qu'il fit sur-le-champ ; le Rev. Sinclair se retira, sans insister davantage[1].

L'énergie avec laquelle Mackonochie faisait tête aux attaques judiciaires ne ralentissait en rien son activité apostolique. Jamais il n'était plus heureux que

[1] *A.-H. Mackonochie. A Memoir*, p. 175 à 177, 227. *History of the E.C. U.*, p. 205 à 208, 222.

quand quelques moments de trêve lui permettaient de se consacrer entièrement à sa paroisse. Il s'y dépensait, sans compter sa peine ni sa fatigue. Dans une de ses lettres, il racontait avoir prêché vingt-trois sermons en sept jours ; ajoutez les offices solennels, les exercices personnels de piété, les longues séances au confessionnal, les visites incessantes aux paroissiens, surtout aux pauvres et aux malades, le soin des nombreuses institutions de charité, des écoles populaires, des œuvres de persévérance et de récréation pour les jeunes gens, pour les ouvriers, pour les employés, la direction spirituelle des religieuses. Il s'était acquis la collaboration de *clergymen* animés de son zèle et de son esprit, comme lui voués au célibat, menant avec lui, au presbytère, une sorte de vie de communauté ; tels étaient Stanton, Russell, et plus récemment ce *father* Dolling, comme on devait s'habituer à l'appeler, apôtre populaire, à propos duquel les anglicans ne craignent pas d'évoquer le souvenir de saint François d'Assise et de saint Vincent de Paul [1]. Les résultats obtenus étaient considérables : le quartier, autrefois moralement et matériellement misérable, était en partie transformé. Les paroissiens étaient en pleine et ardente sympathie avec leur *vicar*, s'édifiant de son zèle, prenant part à ses épreuves et lui fournissant de larges subsides [2].

Ces faits, connus de tous, rendaient plus choquante l'âpreté avec laquelle des hommes, en réalité étrangers

[1] Cf. *Life of Father Dolling*, par Osborne.
[2] *A.-H. Mackonochie. A Memoir*, passim.

à la paroisse, poursuivaient l'expulsion d'un pasteur dont l'action était goûtée et bienfaisante. Aussi bien, même dans le camp opposé aux Ritualistes, plusieurs commençaient-ils à éprouver quelque embarras et quelque honte de cet acharnement. M. Martin, qui avait jusqu'alors consenti à prêter son nom pour intenter les poursuites, écrivit à l'évêque de Londres qu'il ne voulait plus figurer comme le *prosecutor* de Mackonochie. Mais la *Church Association* n'avait pas de ces scrupules et elle ne songeait qu'à pousser à bout sa victoire. En janvier 1880, une nouvelle instance fut engagée, tendant à la destitution définitive du *vicar* de Saint-Alban. Divers incidents de procédure retardèrent la solution pendant plus de deux ans [1]. En attendant, Mackonochie continuait ses fonctions et se déclarait résolu à ne pas reculer d'un pas, non cependant sans laisser voir, malgré son courage, quelques signes de lassitude morale et physique. Vers la fin de 1882, il fut visible que la destitution ne tarderait pas à être prononcée. Les esprits étaient fort excités. Tait, alors malade, préoccupé du fâcheux effet que produirait cette violence judiciaire, conséquence de sa propre politique, dicta, en novembre 1882, à l'adresse de Mackonochie, une lettre pleine d'affectueux ménagements, où, « sans vouloir lui rien dicter », il lui demandait s'il ne jugerait pas possible, dans l'intérêt de l'Église, de prévenir la décision imminente, par la rési-

[1] *A.-H. Mackonochie, A Memoir*, p. 178; — *History of the E. C. U.*, p. 222, 223, 229, 230, 246 à 248, 256.

gnation volontaire de son bénéfice. Moitié fatigue, moitié déférence envers l'archevêque malade avec lequel, en dépit des dissidences, il avait toujours entretenu des relations amicales, et qu'il crut être, en cette circonstance, l'interprète de la volonté divine, Mackonochie finit par se décider au sacrifice qu'on lui suggérait, et donna sa démission, le 1er décembre 1882. La séparation d'avec ceux auxquels il se dévouait, depuis près de vingt ans, fut, de part et d'autre, douloureuse. Il prit, pour sujet de son sermon d'adieu, la nécessité et la joie du sacrifice. Ses anciens paroissiens, voulant lui donner une marque tangible de leur reconnaissance et de leur attachement, lui remirent une adresse avec une somme de 45.000 francs. L'archevêque de Canterbury, l'évêque de Londres, beaucoup d'autres personnages ecclésiastiques lui adressèrent des félicitations émues [1].

Il avait été convenu avec l'archevêque de Canterbury et l'évêque de Londres, qu'en place de la cure qu'il abandonnait le *vicar* démissionnaire en recevrait une autre, également située dans un quartier populaire de Londres, celle de Saint-Peter in Docks, où il avait fait ses premières armes, en 1858. Il y fut en effet nommé, en janvier 1883. Mais à peine en avait-il pris possession qu'il y fut relancé par ses implacables poursuivants qui se refusaient à ratifier les promesses épiscopales et qui n'admettaient pas qu'une démission et un change-

[1] *Life of Tait*, t. II, p. 473 à 480; — *A.-H. Mackonochie*, p. 249 à 265.

ment de poste pussent leur soustraire une victime qu'ils étaient sur le point de frapper. Lord Penzance leur donna raison et décida, en juillet 1883, que « M. Mackonochie était privé de toutes ses promotions ecclésiastiques dans la province de Canterbury ». L'évêque, en conséquence, fit mettre sous séquestre les revenus de la cure de Saint-Peter. Mackonochie n'était plus de force à résister à un pareil coup. Aussi bien, le vrai sacrifice, pour lui, avait-il été de quitter Saint-Alban, et ne s'était-il remis que tristement à l'œuvre dans sa nouvelle paroisse. Ajoutons que celle-ci n'était pas en état de supporter la perte que lui causait le séquestre de ses revenus. Mackonochie déclara donc, le 31 décembre 1883, qu'il ne croyait pas « devoir plus longtemps appauvrir une paroisse, déjà trop appauvrie par les conditions où elle se trouvait », et il résigna son bénéfice entièrement et sans réserve [1].

Après une lutte de seize années, Mackonochie était donc définitivement terrassé. Il succombait, non sans recevoir de nombreux témoignages de sympathie, même de ceux qui n'étaient pas de ses amis naturels [2]. Dans la façon dont il venait d'être frappé après sa démission, il y avait comme un mélange de cruauté et de traîtrise qui blessait la conscience publique. Le *Saturday Review*, qui n'avait cependant aucun lien avec les Ritualistes, déclarait que « c'était, pour le *Public worship regulation Act,* une condamnation morale dont il ne se

[1] *A.-H. Mackonochie*, p. 258 à 260, 266 à 273. *History of the E. C. U.*, p. 266, 267.
[2] *A.-H. Mackonochie*, p. 270, 271.

relèverait pas ». Mackonochie avait du reste cette consolation, que seule sa personne était vaincue, mais que le Ritualisme pour lequel il avait lutté, loin d'être abattu, était plus vivace que jamais, notamment dans son ancienne et chère église de Saint-Alban, et le *Guardian* exprimait un sentiment assez répandu, quand il disait, le 2 janvier 1884 :

Dans la retraite à laquelle il a été contraint d'une façon si cruelle et, après l'acte de l'archevêque, si inattendue, M. Mackonochie emportera le respect qui est dû à un homme qui fait un grand sacrifice. Quoique, dans la longue lutte que clôt cet événement, il ait été en réalité le vainqueur, il est le seul à ne recueillir aucun fruit de son succès. Les cours qui l'ont condamné voient leur besogne finie; les congrégations qu'il a servies possèdent la liberté qui lui a été déniée. Le triomphe de la *Church Association* est strictement personnel. Ils ont réduit au silence un *clergyman* plein d'abnégation et dur au travail. Mais, en ce qui regarde la fin plus étendue pour laquelle la poursuite était intentée, ils n'ont rien gagné.

Tout en n'ayant plus de fonctions déterminées, Mackonochie essaya encore, pendant quelque temps, d'apporter, à ceux qui continuaient ses œuvres, un concours que sa fatigue croissante rendait, de jour en jour, plus restreint et plus intermittent. Dans les combats si rudes qu'il avait soutenus, le corps n'avait pas seul souffert; il y avait eu aussi quelque chose de brisé dans l'intelligence qui, par moments, chancelait. En ses heures d'impuissance, il aimait à chercher du repos dans sa chère Écosse, auprès de son ami l'évêque d'Ar-

gyll. Ce fut là que la mort vint le prendre. Le 15 décembre 1887, il était, suivant son habitude, parti en promenade, suivi des deux chiens de l'évêque qui lui étaient fort attachés. Comme il n'était pas rentré le soir, on se mit à sa recherche : ce ne fut qu'au bout de quarante-huit heures qu'on le trouva mort, à demi recouvert d'un linceul de neige, les deux chiens gardant fidèlement son cadavre. Divers indices donnèrent à supposer qu'il s'était mis à genoux, pour adresser à Dieu une prière suprême. Il n'avait que soixante-deux ans. Une complète défaillance de mémoire, comme il lui en survenait depuis quelque temps, avait dû l'empêcher de retrouver son chemin dans un pays qui lui était cependant très familier. On l'ensevelit, avec un crucifix et son bréviaire sur la poitrine, revêtu de ces « vêtements eucharistiques » pour lesquels il avait tant combattu et souffert. Le corps fut ramené à Saint-Alban ; les obsèques y furent célébrées avec un grand déploiement de ce cérémonial catholique qu'il avait voulu restaurer. L'affluence fut énorme, notamment des pauvres gens qu'il avait évangélisés avec tant de dévouement. Les circonstances tragiques de cette mort ajoutaient à l'émotion générale, et on eût dit qu'il y avait, dans le peuple, comme un besoin inconscient de racheter, par ces hommages posthumes, la défaveur dont ce rude lutteur avait été longtemps poursuivi durant sa vie. Après les offices, le cercueil traversa la ville, salué respectueusement par la foule. A voir la longue et solennelle procession qui l'accompagnait, le grand crucifix d'argent porté en tête avec les acolytes en costume, les

nombreux membres du clergé en surplis, les religieuses, les diverses confréries et associations pieuses de la paroisse Saint-Alban, les enfants des écoles, il semblait à chacun que, pour lui, se réalisait à la lettre cette parole : « Ses œuvres l'ont suivi [1]. »

Pour avoir été le plus en vue de ceux auxquels s'attaquait la *Church Association*, Mackonochie n'était pas le seul. D'autres *clergymen*, appartenant à divers diocèses, — quelques-uns qui avaient été déjà antérieurement sur la sellette, comme MM. Dale et Edwards, d'autres, mis en cause pour la première fois, comme MM. Enraght et Green, — se virent intenter, pour infractions rituelles, des procès qui se poursuivirent, à travers diverses juridictions, de 1879 à 1884, et qui aboutirent à des suspensions de fonctions ecclésiastiques, à des fermetures d'églises, à des contraintes pour paiement de frais énormes, et même à des emprisonnements. Dans le cas de M. Green, qui estima de sa conscience de se refuser à toute soumission, cet emprisonnement dura plus de deux ans. Presque toujours, les *clergymen* pourchassés furent acculés à résigner leurs bénéfices [2].

La passion des poursuivants ne reculait pas devant les procédés les plus faits pour révolter la conscience de leurs adversaires. Dans le procès dirigé contre le Rév. Enraght, accusé, entre autres méfaits, de s'être servi de pain azyme pour la célébration eucharistique,

[1] *A.-H. Mackonochie*, p. 280 à 296. *Memoirs of a Sister of S. Saviour's Priory*, p. 181 à 187.

[2] *History of the E. C. U.*, *passim*, p. 209 à 268.

avait figuré, comme pièce à conviction, une hostie consacrée, qu'un des agents de la poursuite s'était procurée en se présentant à la communion avec les autres fidèles, et cette hostie était restée au greffe, jointe aux autres pièces du dossier, en vue de l'appel. Quand le fait, d'abord inaperçu, fut révélé, un cri d'horreur s'éleva chez tous ceux qui faisaient profession de croire à la persistance de la Présence réelle, et ils commençaient à devenir nombreux. L'archevêque de Canterbury fut, de toutes parts, conjuré, sommé d'intervenir pour mettre fin à cette profanation sacrilège. Tait, qui en était demeuré aux idées protestantes sur la Présence réelle, trouvait qu'on donnait à cette irrévérence une importance exagérée; toutefois, il s'employa, non sans rencontrer plus d'une difficulté de procédure, à se faire remettre l'hostie, et il veilla à ce qu'elle fût « respectueusement consommée[1] ».

Ces violences contre leurs personnes, ces outrages à leur croyance exaspéraient les Ritualistes ; mais ils n'en étaient ni intimidés, ni abattus. La pensée qu'ils souffraient pour leur foi les exaltait. Ils répandaient des placards où l'on dénonçait la *Victorian persecution* et où les *clergymen* emprisonnés étaient rapprochés des martyrs de tous les temps, depuis Daniel dans la fosse aux lions, jusqu'à Cranmer, brûlé vif sous Marie Tudor[2]. L'*English Church Union*, dont les adhérents étaient d'année en année plus nombreux, multipliait ses pro-

[1] *Life of Tait*, t. II, p. 263 à 266.
[2] *Ibid.*, t. II, p. 422.

testations contre les cours de justice, ses témoignages de sympathie aux condamnés, encourageait ceux-ci à résister et les y aidait par ses subsides [1]. Jamais on n'avait été plus loin du but que s'étaient proposé ceux qui, en votant le *Public Worship Regulation Act*, parlaient d'abattre le Ritualisme.

[1] *History of the E. C. U.*, p. 214 à 253.

CHAPITRE IX

LA FAILLITE DE LA PERSÉCUTION

I. La persécution attire des sympathies aux Ritualistes. Dernières protestations de Pusey. Sa mort. Church, devenu doyen de Saint-Paul, est obligé de se prononcer sur les questions débattues. Ses protestations contre la persécution. Il songe même, un moment, à se démettre, pour appuyer ses protestations. — II. Tait lui-même, depuis quelque temps, est embarrassé et triste de la situation violente qu'il a contribué à créer. Son impuissance à faire l'apaisement. Il se déclare disposé à prendre en considération les griefs des Ritualistes. Il obtient la nomination d'une Commission royale d'enquête sur la législation des cours de justice en matière ecclésiastique. Ses vains efforts pour empêcher les rigueurs exercées contre les Ritualistes, notamment contre Mackonochie. Sa mort. De l'aveu de tous, le vote du P. W. R. A. a été un coup manqué. — III. Après une courte accalmie, les procès recommencent. Affaire Bell Cox (1885). Affaire du retable de Saint-Paul (1888). L'évêque de Lincoln, cité devant l'archevêque Benson. Passé et opinions de l'archevêque. Il accepte de juger son suffragant. Une année est occupée par des escarmouches préliminaires. L'archevêque, par son jugement (novembre 1890), établit une sorte de compromis entre les Ritualistes et leurs adversaires. Impression généralement favorable. La *Church Association*, fort dépitée, en appelle au Conseil privé. Anxiété de l'attente. Le Conseil privé confirme la décision de l'archevêque (août 1892).—IV. Le jugement rendu dans le *Lincoln's case* rend impossible la continuation de la persécution judiciaire. Si les Ritualistes n'ont pas pleine satisfaction en principe, ils ont conquis, en fait, une liberté dont ils usent largement. Leurs manifestations parfois un peu désordonnées. Comment faut-il les juger en les comparant aux Tractariens? — V. Epilogue. Retour offensif des adversaires du Ritualisme. Agitation provoquée par Kensit. Le Parlement renvoie aux évêques la tâche de mettre fin à la crise. Impuissance des évêques. Agitation croissante. Le gouvernement nomme une commission d'enquête. Protestations des Ritualistes. Appel aux six premiers siècles. Changement du ministère. Que va-t-il arriver? La reprise de la persécution mettrait en péril l'Etablissement. Suffira-t-il toujours aux Ritualistes d'être tolérés? Oseront-ils provoquer une rupture avec les éléments protestants, et, dans ce cas, que deviendraient-ils eux-mêmes?

I

La persécution, qui ne parvenait pas à réduire les Ritualistes, leur valait, par ses excès mêmes, des sympathies inattendues. La *Church Association* ne pouvait pas ne pas voir que l'acharnement de ses poursuites judiciaires fatiguait, agaçait, froissait une bonne partie de l'opinion, même celle qui d'ordinaire s'inquiétait le moins des choses religieuses. Comme l'a rappelé plus tard, avec quelque amertume, un des porte-parole de l'Association, il était devenu *fashionable* de critiquer ses procédés[1]. Beaucoup de ses premiers adhérents se séparaient d'elle. L'idée se faisait jour, dans le public, que ces *clergymen* ritualistes, peut-être un peu bizarres, mais après tout dignes de sympathie pour leur zèle et leur charité, étaient trop durement traités. On était surtout choqué de ces emprisonnements qui tendaient à devenir l'aboutissement normal des procès rituels, et, quand on voyait l'un de ces emprisonnements se prolonger deux ans, comme dans le cas du Rev. Green, chez tous le sentiment de justice et même le simple bon sens se révoltaient. N'était-il pas contraire aux idées modernes de recourir à de semblables pénalités, dans une affaire de conscience et pour contraindre à certaines formes de culte? Aussi,

[1] *The Work of the Church Association*, par James Inskip, *tract* publié par cette association.

M. Talbot, membre des Communes, exprimait-il une idée très répandue, quand il écrivait qu'en pareil cas la prison était « un scandale et un anachronisme[1] ».

Si tel était l'effet produit sur des gens du monde qui n'avaient aucune raison de s'intéresser aux questions débattues, on peut s'imaginer ce qu'il était sur des *churchmen* qui, sans se confondre avec les Ritualistes, s'en rapprochaient cependant par plus d'une croyance et d'une aspiration communes; je veux parler des anciens Tractariens et, d'une façon générale, de tous ceux qui se rattachaient plus ou moins au *High Church*. Le vieux Pusey, devenu octogénaire, épuisé par l'âge et la maladie, trouvait cependant la force de renouveler ses protestations publiques contre les condamnations et de témoigner sa sympathie aux victimes. Un *clergyman* menacé de poursuites avait-il quelque velléité de découragement et parlait-il de résigner ses fonctions, Pusey le ranimait. « La bataille n'est pas perdue, lui écrivait-il, mais elle le serait, si ceux qui doivent la soutenir se retiraient... J'irais avec joie en prison pour vous, mais je ne puis. » Il fut particulièrement indigné du long emprisonnement du Rev. Green; il eût voulu le partager; dans ce dessein, il signifiait aux auteurs des poursuites que, lui aussi, il pratiquait les mêmes rites, et il les mettait en demeure de lui faire subir le même sort[2]. Entre temps, fidèle, jusqu'au bout, à maintenir l'intégrité de la foi, il pu-

[1] *Life of Tait*, t. II, p. 469.
[2] *Life of Pusey*, t. IV, p. 291, 361 à 370, 380 à 382.

bliait un livre pour défendre l'éternité des peines contre le Rev. Farrar[1]. Cependant, sa santé déclinait de jour en jour. Le 31 août 1882, il adressa une lettre au *Times*, en faveur de M. Green. Ce fut son dernier acte public. Il languit quelques jours et s'éteignit, le 16 septembre, dans les sentiments de foi et de piété profondes qui avaient été les siens durant sa vie entière. L'impression générale, dans l'Église d'Angleterre, fut que cette mort y faisait un grand vide. Après avoir été suspect, pendant plusieurs années, à la suite de la sécession de Newman, Pusey avait acquis à la longue, moins par quelque supériorité intellectuelle que par le prestige de ses hautes qualités morales, une importance et une autorité qui s'imposaient même aux adversaires de ses idées. Suivant l'expression de lord Selborne, « son pouvoir, dans l'Église, était supérieur à celui d'un évêque ou d'un archevêque[2] ». Le plus grand nombre de ses coreligionnaires avaient fini par comprendre ce qu'ils gagnaient, aux yeux du monde, à se montrer comme éclairés du reflet de ses vertus. Aujourd'hui encore, beaucoup vénèrent en Pusey le saint de l'Anglicanisme. Ses admirateurs ont fondé, en son honneur, à Oxford, une maison, *Pusey House*, où vivent en commun, dans la prière et l'étude, des *clergymen* chargés de garder sa mémoire et de continuer son apostolat. Là ont été transportés, comme de précieuses reliques, l'autel sur lequel il célébrait chaque jour

[1] *Life of Pusey*, t. IV, p. 344 à 358.
[2] *Personal and political Memorials*, t. II, p. 72.

l'Eucharistie, et l'image de la Sainte Face devant laquelle il avait l'habitude de prier.

A côté de Pusey, plusieurs autres *High churchmen* avaient aussi pris plus ou moins parti pour les Ritualistes : entre tous, un ancien Tractarien, dont l'intervention fut plus particulièrement remarquée, William Church. Les conditions dans lesquelles il avait été conduit à se prononcer sont significatives et intéressantes à connaître. Il m'est arrivé, déjà plusieurs fois, de citer les réflexions que suggéraient, à cet observateur avisé, les phases diverses de la crise religieuse. Toutefois, jusqu'en 1871, du presbytère de campagne où il s'était réfugié et comme caché après la sécession de son très cher Newman[1], il n'avait assisté aux événements qu'en spectateur un peu lointain et désabusé, soucieux de ne se mêler à aucun parti, de ne s'associer à aucune démarche, fuyant le bruit et le mouvement, détaché de toutes choses, sauf du soin de ses humbles paroissiens et de sa propre sanctification, ne communiquant avec le dehors que par les articles, toujours fort bien écrits et pensés, qu'il publiait sur des sujets littéraires ou religieux. A la fin de 1871, un changement brusque s'était fait dans sa vie : M. Gladstone était parvenu, non sans résistance de sa part, à l'arracher à sa retraite, pour l'élever au poste considérable de doyen de Saint-Paul, l'église cathédrale de Londres. Cette dignité le mêlait forcément aux affaires publiques.

[1] Voir *la Renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle*, première partie, p. 158; seconde partie, p. 69.

Placé bien en vue, sur le terrain où se produisaient les incidents les plus vifs de la bataille religieuse, il ne lui était plus possible de s'en désintéresser. On attendait de lui, sinon qu'il descendît personnellement dans l'arène, du moins qu'il y fît connaître son opinion et sentir son influence. Or, si prononcé que fût son goût du silence et de l'obscurité, il était avant tout homme de devoir, résolu à ne manquer à aucune des obligations de sa fonction. Non content, donc, de susciter dans sa cathédrale, jusque-là froide, vide et presque muette[1], une vie religieuse toute nouvelle, il n'avait pas hésité à prendre position dans les grandes questions qui agitaient l'Église. La façon dont il tenait ce rôle, jointe au prestige qu'il avait gardé de sa participation à l'époque héroïque du Mouvement d'Oxford, lui avait vite acquis, dans le monde religieux, une autorité universellement reconnue. Chacun était attentif à ce que disait le doyen de Saint-Paul. Ainsi se trouvait-il peu à peu égaler, en importance sociale, l'autre fameux doyen de Londres, Stanley doyen de Westminster, auquel il faisait, pour ainsi dire, pendant et contrepoids. Natures bien dissemblables : d'un côté, l'homme du monde accompli, brillant causeur, intellectuel ouvert à toutes les curiosités, principalement aux idées téméraires et dissolvantes, esprit combatif en même temps que dilettante,

[1] L'évêque Blomfield disait un jour à l'évêque Wilberforce, en passant devant Saint-Paul : « Je ne saurais dire ce que cette grande bâtisse a pu jamais faire pour la cause de Jésus-Christ », et, en 1870, Pusey, parlant avec Liddon de toutes les réformes à faire dans cette cathédrale, ne craignait pas de la qualifier d' « écurie d'Augias » (*Life and Letters of Liddon*, p. 135).

passionné et sceptique, aimable du reste et d'une rare séduction; de l'autre, l'homme d'Église tout en étant un lettré, âme croyante et pieuse, esprit sage, ouvert et équitable, réservé, détaché de toute ambition, fuyant la notoriété et la popularité, sincèrement humble avec beaucoup de dignité, volontiers silencieux quand la conversation se dispersait en banalités secondaires, mais d'une éloquence pleine de choses dès que le sujet s'élevait, d'une austérité qui s'alliait à un charme intime et pénétrant, n'ayant pas un ennemi, pas un détracteur, laissant à tous l'impression profonde de ce qu'on s'accordait à appeler « sa beauté morale ».

Parmi les questions sur lesquelles le doyen de Saint-Paul devait se prononcer, la question ritualiste était la plus aiguë. Homme de mesure et de modération, à ce point qu'il avait trouvé parfois que Pusey allait trop loin, Church était peu porté vers les Ritualistes. Lui aussi, il était surpris et un peu choqué de leurs idées et plus encore de leur manière d'être. Mais, en même temps, avec sa largeur d'esprit, avec son aptitude à sortir de son propre point de vue pour se placer à celui des autres, il ne s'obstinait pas à ne concevoir le Mouvement que sous les formes et dans les limites où il l'avait connu au début; il apercevait le changement que ce Mouvement avait dû subir en passant de l'Université dans les paroisses, des *scholars* d'Oxford aux apôtres des quartiers populaires de Londres. Si cette forme nouvelle avait pour lui moins d'attrait, il en discernait cependant la raison d'être. D'ailleurs, quelque déplaisir que lui causassent cer-

taines singularités ritualistes, il détestait davantage encore la politique qui prétendait étouffer un mouvement religieux et violenter les consciences, par des lois, des procès et des mesures de coercition. Aussi n'avait-il pas hésité, dès le début, à prendre parti, sinon pour les Ritualistes, du moins contre leurs persécuteurs, et à préconiser, en cette matière, une politique de tolérance, de liberté et de patience[1]. Lors de la présentation du bill sur le *Public Worship*, il avait signé une déclaration qui insistait sur le danger d'imposer une rigide uniformité dans le culte, particulièrement en ce qui touchait l'*eastward position* et les vêtements ecclésiastiques; non que, pour sa part, il eût goût à porter une chasuble ou une chape; bien au contraire, disait-il, il eût trouvé ce costume « inconfortable »; mais il comprenait « l'état d'esprit de ceux qui, par révérence pour la partie la plus élevée du service divin, ou par égard pour les usages anciens, désiraient porter ces vêtements[2] ». Quand, en application du bill, les procès et les condamnations se multiplièrent, Church marqua plus fortement encore sa désapprobation. Écrivant à un ami, ancien tractarien comme lui, lord Blackford, qui, ne voyant que certaines extravagances ritualistes, approuvait la politique de répression, il exposait ainsi quel était son point de vue :

... Je ne puis voir, dans les décisions législatives et dans les mesures prises pour les appliquer, qu'un mauvais usage

[1] *Life and Letters of Dean Church*, p. 228, 243 et 244, 256.
[2] *Ibid.*, p. 241, 242.

de la loi et une politique d'injustice envers un parti impopulaire qui a, je pense, autant à dire pour lui-même qu'aucun autre dans l'Église, qui a fait du bon service pour l'Église, et qui, provoquant, comme il l'a été souvent, a été plus provoqué que ne le sont d'ordinaire les partis dans les controverses religieuses. Je pourrais condamner M. Tooth, autant que vous. Mais je dois auparavant condamner encore plus fortement de plus grands personnages que M. Tooth[1].

En avril 1877, au lendemain de l'emprisonnement du Rev. Tooth, et à la veille du jugement de la Cour suprême dans l'affaire Ridsdale, Church prenait l'initiative d'une déclaration signée par environ quatre-vingts *clergymen* importants et adressée au primat et à ses collègues du *Bench*, « pour leur exprimer la grande anxiété et détresse qu'ils éprouvaient à la vue de la situation présente des affaires ». A leur avis, le mal ne serait guéri que par la « voix vivante de l'Église », et toute cette suite de procès ne pouvait que l'empirer[2]. Dans son inquiétude, Church en venait à se demander si l'on n'allait pas droit au « désétablissement ». « Vous ne pouvez pas, écrivait-il à un ami, être plus effrayé que je ne le suis du désétablissement... Mais le premier pas a été fait, quand l'archevêque a invoqué l'aide du Parlement, afin d'avoir raison de disputes, pour l'apaisement desquelles on aurait dû s'en remettre au temps, à la patience, aux sages influences. Ma seule

[1] Lettre du 5 janvier 1877 (*Life and Letters of Church*, p. 253 à 254).
[2] *Life of Tait*, t. II, p. 288 à 290.

crainte est qu'il ne soit trop tard pour défaire le mal qui a été fait[1]. »

Les années s'écoulaient, et, loin de découvrir des signes d'apaisement, Church n'entendait parler que de nouveaux procès. Il lui semblait qu'un vent de folie avait passé sur toutes les têtes, et il ne voyait, autour de lui, que confusion et violence. Il ne se lassait pas d'y opposer son appel à la paix et à la tolérance, soit dans sa correspondance privée[2], soit dans une lettre publique, adressée au *Times*, le 16 décembre 1880[3], soit enfin, au commencement de 1881, dans une nouvelle adresse au primat, bientôt signée par près de cinq mille *clergymen*[4]. La signature de cette adresse lui fut l'occasion de faire, sur l'état d'esprit du clergé, des observations qu'il résumait ainsi dans une lettre, en date du 30 janvier 1881 :

On ne sait pas à quel point la situation est scabreuse, mais elle l'est. J'ai été surpris de voir jusqu'où l'indignation et l'inquiétude ont pénétré dans le clergé. Je suis tout à fait sûr que si un homme, ayant un nom, avait mis en avant une déclaration, donnant comme mot d'ordre de ne reconnaître, dans aucun cas, lord Penzance ou les décision du Conseil privé, cela aurait du coup attiré des signatures plus nombreuses et plus enthousiastes que notre papier. Il y a trois semaines, le seul fait de lever le doigt aurait été presque un signal de révolte. Les gens signent notre papier, faute de quelque chose de plus fort[5].

[1] *Life and Letters of Dean Church*, p. 256.
[2] *Ibid.*, p. 261, 262, 281.
[3] *Ibid.*, p. 284.
[4] *Life of Tait*, t. II, p. 424 à 426.
[5] *Life and Letters of Dean Church*, p. 287.

Church avait un sentiment si vif de la gravité du péril, qu'il s'était un moment demandé s'il ne devait pas, en signe d'avertissement à l'opinion et de protestation contre la prolongation d'un tel état de choses, résigner ses hautes fonctions ecclésiastiques. Pour décider de ce cas de conscience, il s'était adressé au Rev. Talbot, *warden* de *Keble College* à Oxford, qui, disait-il, « représentait mieux sa façon de voir les choses que les esprits échauffés et désespérés » qu'il rencontrait autour de lui, à Londres. Sa « perplexité » était grande, et les motifs qu'il en donnait sont intéressants à connaître, à la fois pour mieux pénétrer cette âme si délicate, et pour montrer quelle impression lui faisait la situation des choses religieuses. Il avait donc écrit au Rev. Talbot, le 18 mai 1877 :

Rien de ce qui est arrivé n'a ébranlé, et je ne pense pas que rien de la même sorte puisse ébranler ma foi dans la présente Église d'Angleterre. Elle a beaucoup de défauts et d'anomalies, mais il en est de même de toutes les Églises que je connais ou dont j'ai entendu parler. Et il y a, en elle, une vigueur, un pouvoir de guérison, un attachement croissant à ce qui est bon et vrai, que je ne vois nulle part ailleurs. Mais la question est de savoir ce que les individus doivent faire, quand, soit dans une l'Église, soit dans une nation, il leur semble que la politique, délibérément suivie par ceux qui sont au pouvoir, est injuste, abusive et inconstitutionnelle. S'ils n'ont aucune position spéciale, ils peuvent murmurer, protester et attendre de meilleurs temps. Mais s'ils sont à une place d'honneur et d'émolument, où cependant ils ne peuvent rien faire, et où ils peuvent être tentés de se taire et d'acquiescer par des motifs privés, la

soumission et l'attente ne sont plus des devoirs aussi clairs. S'ils ne peuvent empêcher le mal, ils doivent au moins résigner leur fonction.

Je ne puis m'empêcher de croire que la conduite de ceux qui gouvernent l'Église d'Angleterre est bien la politique que je viens de décrire. Les évêques, effrayés par un mouvement qu'ils n'ont pas cherché à comprendre et à gouverner, ont encouragé des appels à la loi. Les cours de justice ont rudement essayé de maintenir l'usage existant. L'archevêque a aggravé le mal, en agitant le pays par une mesure destinée à faciliter l'opération de ce juge légal, tandis qu'il décourage persévéramment tout effort pour le contrôler par le seul organe constitutionnel de législation laissé à l'Église. Et le résultat est que, tandis que toutes sortes de libertés sont allouées, dans l'Église, aux partis que l'opinion du jour sanctionne, on serre bien fort la vis au parti impopulaire, et l'observance rigoureuse et grotesquement partiale de nombreuses interprétations légales des rubriques est imposée par des pénalités, est prêchée et montrée comme le critérium décisif de la loyauté envers l'Église et de l'honnête obéissance à la loi.

Cela me semble injuste, inconstitutionnel et oppressif. C'est certainement irritant et impolitique. Mais mon seul moyen de montrer que je suis sérieux, en pensant et en parlant ainsi, est de quitter la haute position que j'occupe.

Vous penserez que, bien que je n'aie jamais désiré venir ici, c'est une chose sérieuse de quitter cette place, et de recommencer à chercher quelque chose pour soutenir ma famille. C'est une raison qui peut retenir. Une autre est que je désire très vivement ne rien faire qui ébranle la confiance dans l'Église d'Angleterre. Je n'ai pas foi dans le désétablissement; je n'y vois rien que le triomphe présent du mal dans l'Église et dans la nation. Et tout mouvement d'un homme, même une simple démission, dans de telles

circonstances, donne une secousse. Je suis donc dans une grande perplexité quant à ce que je dois faire, me souvenant que l'Église ne gagne jamais à ce qui paraît être inconsistance et lâche résignation chez ceux de ses ministres qui ont un enjeu considérable à perdre[1].

Church se laissa convaincre, non sans peine, que sa démission ferait plus de mal que de bien. Il y renonça. Mais qu'un serviteur aussi dévoué et aussi sage de l'Église d'Angleterre se fût un moment demandé si cette démission n'était pas nécessaire, n'était-ce pas un signe caractéristique du trouble jeté dans le monde religieux et la condamnation la plus forte de la politique suivie?

II

Que pensait de cette situation l'homme qui en était l'un des principaux auteurs, l'archevêque Tait? Les faits avaient donné à ses prévisions des démentis d'une mortifiante clarté. Au témoignage même de ses amis, il n'aimait pas d'ordinaire à avouer qu'il s'était trompé et à se reconnaître vaincu[2]. Toutefois, dès 1876 et 1877, deux ou trois ans à peine après le vote du *Public worship Act*, il était visible que sa confiance présomptueuse du début commençait à faire place à une impression de fatigue, de tristesse inquiète, qui se trahissait dans

[1] *Life and Letters of Dean Church*, p. 258 à 260.
[2] *Mémorials of Dean Lake*, p. 108.

son journal intime[1]. Au lieu de se borner, comme naguère, à renvoyer sèchement les mécontents aux décisions des cours de justice, il essayait des démarches apaisantes. Au *Church Congress*, tenu à Croydon, en octobre 1877, il prêchait la tolérance et le mutuel support. A deux reprises, en août et décembre de cette même année, il réunissait, dans son palais, une centaine de *clergymen* de marque, choisis à dessein dans les opinions les plus diverses : *devotional meeting*, comme il le qualifiait lui-même, en vue non de débattre et de trancher les points controversés, mais de s'unir dans une pensée commune de prière et de charité. Il s'était un moment flatté d'avoir ainsi jeté des germes de pacification. « On y a parlé très franchement, écrivait-il dans son journal, mais l'esprit a été admirable, et, avec la bénédiction de Dieu, j'en attends de vraiment bons résultats. » Avait-il pu conserver longtemps cette espérance, quand il avait vu de quel ton les journaux ardents de chaque parti critiquaient la réunion ? Les feuilles antiritualistes n'étaient pas les moins âpres. L'une d'elles dénonçait l'invitation de l'archevêque comme un piège tendu à la candeur des *evangelicals*, et elle rappelait l'histoire de ce roi anglo-saxon

[1] Témoin les exclamations de ce genre qu'on trouve dans ce journal : « Que Dieu nous accorde que tous ces sujets de querelle disparaissent! Puisse-t-il nous donner un esprit sain! » (5 novembre 1876.) — « Prions Dieu que ces luttes cessent et que les hommes en viennent à un état d'esprit plus calme. » (28 janvier 1877.) — « Prions Dieu qu'il fasse sortir l'Eglise de ces troubles et lui apporte paix et prospérité. » (4 février.) (*Life of Tait*, t. II, passim.)

qui avait permis d'établir, dans la même église, un autel au Christ et un autre aux idoles païennes. « C'était un exemple d'unité, disait-elle, mais ce n'était pas l'unité d'une seule foi et d'un seul esprit. » Un autre journal de même couleur ne comprenait pas qu'on eût pu inviter ses amis à « se rencontrer avec des violateurs de la loi, des traîtres, des blasphémateurs, des idolâtres », et il se demandait comment « l'assistance à la sainte communion, dans un aussi étrange compagnonnage, pouvait être un acte agréable à Dieu[1] ». Les incidents des années suivantes ne purent que faire sentir davantage à Tait son impuissance à calmer la tempête qu'il avait déchaînée. Entre les persécutés qu'il ne parvenait pas à réduire et les persécuteurs qu'il essayait tardivement et vainement de contenir, il ne savait que faire. Il aurait désiré empêcher certaines poursuites qu'il jugeait excessives, comme celle contre le Rev. Enraght; mais il se heurtait au parti pris de la *Church Association*. En présence des emprisonnements dont le fâcheux effet ne lui échappait pas, il était réduit à exprimer, dans ses lettres privées, une désapprobation toute platonique[2].

Des amis, de l'attachement desquels l'archevêque ne pouvait douter, ne lui épargnaient pas les avertissements. L'un deux, le Rev. Lake, doyen de Durham, lui écrivait, en 1878 : « Votre meilleur moyen d'avoir la paix est d'accepter le Ritualisme. C'est de ce côté

[1] *Life of Tait*, t. II, p. 292 à 294.
[2] *Life of Tait*, t. II, p. 422, 429, 432. *Memorials of Dean Lake*, p. 104.

que souffle l'esprit religieux de notre époque. Je ne veux pas que vous passiez, aux yeux de la postérité, pour le grand homme qui a retardé le déluge, de façon à lui permettre de noyer plus complètement ses successeurs. » Il lui signalait, avec insistance, le détestable effet des mesures violentes, lui montrait « l'Église d'Angleterre tombant graduellement dans un état de mécontentement général », au point de faire craindre une « explosion de papisme » et le « désétablissement[1] ». Ajoutons qu'en 1878, Tait avait perdu, coup sur coup, son fils et sa femme, et que, sous l'impression de ce grand chagrin, il s'était produit, dans cette âme naturellement un peu sèche, raide et combative, une sorte d'attendrissement qui le disposait à plus de bienveillance pour ses adversaires. On en trouve, à cette époque même, une trace dans son journal. Après y avoir rapporté « l'irritation, le frémissement » qu'il venait d'éprouver, dans une église, en voyant, au moment de la communion, « ces frivoles altérations de cérémonial qui blessaient tous ses sentiments », il se reprochait d'être « trop facilement bouleversé et irrité par de telles choses » ; il se rappelait quelle difficulté le clergé rencontrait à satisfaire les besoins opposés des fidèles, et il terminait par cette prière : « O Seigneur, enseigne-moi à m'élever aux grandes réalités et à ne pas me laisser influencer par des objets petits et vulgaires. Donne-moi la vraie charité et l'impartialité[2]. »

[1] *Memorials of Dean Lake*, p. 229, 257.
[2] *Life of Tait*, t. II, p. 332.

Certes, ce n'était pas de ce ton qu'il parlait naguère des innovations rituelles.

Ainsi, sous l'action de causes diverses, une évolution s'accomplissait, peu à peu, dans l'esprit du primat. En décembre 1880, une conférence ecclésiastique lui fut l'occasion de manifester publiquement ses nouvelles dispositions. Dans le discours qu'il y prononça, il ne prétendait plus, comme il faisait naguère, que les questions débattues fussent définitivement tranchées par les lois existantes et par l'interprétation qu'en donnaient les cours de justice ; il reconnaissait « l'extrême gravité » de ces questions ; puis, après avoir constaté les attaques dirigées contre le « présent système de législation et de judicature ecclésiastiques », il ajoutait :

Je sais que vous estimez, avec moi, qu'en pareille matière on n'a rien à gagner par violence d'action ou de parole. Ce que je veux recommander à tous ceux qui sont agités par les récents événements, est ceci : Qu'ils demandent eux-mêmes clairement ce dont ils ont besoin... S'ils aspirent à certains changements importants dans notre constitution actuelle, qu'ils indiquent explicitement quels ils sont, et ils peuvent être assurés que leurs suggestions seront examinées avec respect et calme... S'il y a quelque chose de défectueux dans la forme présente de notre plus haute Cour d'appel, qu'on ne néglige rien pour le corriger. Tous les vrais *churchmen*, désireux que l'Église puisse remplir sa mission céleste, s'efforceront, j'en ai la confiance, d'apaiser l'excitation qui est autour d'eux, et, s'ils se trouvent en face de sentiments puissants, ils s'appliqueront eux-mêmes, dans un esprit calme de prière, à examiner si quelques changements doivent être opérés

pour le plus grand bien de l'Église, et, dans ce cas, quels sont ces changements[1].

Cette attitude était si nouvelle que les *High-churchmen*, se souvenant du passé, ne l'accueillirent d'abord qu'avec méfiance et incrédulité [2]. A l'un d'eux qui témoignait quelque doute de ce genre, l'archevêque répondit, le 31 décembre 1880, par une lettre qu'il fit publier dans le *Guardian;* il y renouvelait l'assurance que les évêques étaient disposés à prendre en considération les griefs des Ritualistes, et, faisant allusion aux pénalités subies par certains ecclésiastiques, il voyait, dans ce fait que « des *clergymen*, par ailleurs irréprochables, considéraient de leur devoir » de s'exposer à ces pénalités, le signe « qu'il y avait quelques difficultés exceptionnelles dans les arrangements actuels[3] ». Peu après, au commencement de 1881, M. Gladstone confirmait à Pusey les dispositions plus conciliantes qu'il constatait chez Tait. « Son ton, écrivait-il, semble entièrement changé, et je suis convaincu qu'il est maintenant sincèrement appliqué à faire une œuvre de paix dans l'Église. Quand je pense aux jours du *Public worship regulation Act*, je puis à peine croire que ce soit le même homme[4]. »

L'archevêque ne s'en tint pas à des déclarations publiques ou privées. Il résolut de demander au gouvernement : 1° de faire voter un bill accordant force législative ou quasi législative aux décisions que la Convoca-

[1] *Life of Tait*, t. II, p. 423, 424.
[2] *Memorials of Dean Lake*, p. 106, 107.
[3] *Life of Tait*, t. II, p. 431, 435 à 437.
[4] *Life of Pusey*, t. IV, p. 364.

tion pourrait prendre sur les questions rituelles; 2° de nommer une Commission royale d'enquête sur la législation des cours de justice en matière ecclésiastique. Il se flattait, d'une part, que les Ritualistes n'opposeraient plus la même résistance à une réglementation émanant d'une autorité purement ecclésiastique; d'autre part, qu'ils verraient, dans la nomination de la Commission, la preuve qu'on avait égard à leurs réclamations. Cette double démarche n'avait pas dû être sans lui coûter; par la première, il désavouait son ancienne politique érastienne, qui avait toujours tendu à annuler la Convocation au profit du Parlement; par la seconde, il reconnaissait implicitement que le *Public worship regulation Act* n'avait pas résolu d'une façon satisfaisante le problème de la judicature ecclésiastique.

Le ministère, sans le concours duquel rien ne pouvait être tenté, fit objection à la première des demandes du primat; bien que son chef, M. Gladstone, fût personnellement favorable à l'indépendance de l'Église, il n'osait proposer une loi où le Parlement verrait un affaiblissement de la suprématie civile en matière religieuse. Il accueillit, au contraire, favorablement l'idée d'une Commission d'enquête, non qu'il s'attendît à lui voir faire besogne bien effective, mais il comptait qu'il en résulterait, sur le moment, pour les mécontents, un espoir qui les apaiserait, et, pour les fauteurs de poursuites, une indication qui les découragerait d'en ouvrir de nouvelles[1]. Tait présenta donc, en mars 1881, à la

[1] *Life of Tait*, t. II, p. 431, 437 à 444.

Chambre des lords, une motion à cet effet, qui fut adoptée. La Commission d'enquête fut instituée sans retard. L'archevêque, appelé à la présider, se mit aussitôt à l'œuvre, d'autant plus pressé d'aboutir qu'il se sentait atteint par une maladie qui menaçait de ne pas lui laisser beaucoup de temps devant lui[1].

Au moment même où il se dépensait dans ces dernières et vaines tentatives de pacification, Tait avait le regret de voir les violences judiciaires se multiplier et s'aggraver; de plus en plus, il se sentait débordé par le mouvement qu'il avait contribué à lancer. C'était l'époque où l'emprisonnement prolongé du Rev. Green faisait scandale. Spectacle curieux que celui de l'archevêque, s'épuisant, d'août 1881 à novembre 1882, en efforts désespérés pour faire cesser une rigueur dont il voyait l'effet déplorable. Vainement proclamait-il bien haut que « l'emprisonnement, pour désobéissance opiniâtre en matière ecclésiastique, n'avait jamais été prévu quand le Parlement avait voté le *Public worship regulation Act* » ; vainement s'adressait-il successivement à Green lui-même, à la *Church Association*, à l'évêque de Manchester dont dépendait le *clergyman* incriminé, à la Couronne, au Parlement, vainement multipliait-il ses démarches, ses lettres, sans

[1] Cette Commission ne devait aboutir à aucun résultat. Après la mort de Tait, survenue peu après, elle continua ses travaux et adopta, en août 1883, un rapport assez bien accueilli du *High Church*. Le successeur de Tait, l'archevêque Benson, songea alors à présenter au Parlement un bill réalisant quelques-uns des vœux du rapport. Il dut y renoncer, à cause de la division et de l'apathie de ses collègues de l'épiscopat. (*Life of Benson*, par A.-C. Benson, t. II, p. 47 à 48, 67 et 68.)

les interrompre sur la Riviera où sa santé l'avait obligé à chercher un peu de repos, il se butait à l'obstination du prisonnier, à l'acharnement des poursuivants, à la mauvaise volonté, à l'insouciance ou à l'impuissance légale de ceux qu'il conjurait de s'interposer. Ce ne fut qu'après plus de quinze mois de ces instances et quand, à raison même du délai écoulé, M. Green était déchu de son bénéfice, qu'il obtint la cessation d'un emprisonnement qui n'avait plus de raison d'être[1].

Mêmes efforts et même impuissance dans le cas du Rev. Mackonochie. J'ai déjà eu l'occasion de raconter comment l'archevêque, ému et troublé à la pensée du scandale que causerait la destitution d'un *clergyman* aussi zélé, tâcha d'écarter cette mesure extrême, en obtenant du *vicar* de Saint-Alban sa résignation volontaire, et en lui faisant accorder en place une autre cure ; du lit où il se mourait, il suivait, avec une impatience anxieuse, les péripéties de cette négociation, faisant faire par son secrétaire les lettres qu'il n'avait plus la force d'écrire de sa main[2]. Mais on sait aussi comment, là encore, il échoua devant la ténacité des poursuivants et la rigueur du juge, et comment Mackonochie n'en fut pas moins déchu et brisé. Tait ne connut pas du reste ce dernier déboire. Il mourut auparavant, le premier dimanche de l'Avent de 1882.

En somme, le primat avait assez vécu pour s'apercevoir du mal causé par sa politique, pas assez pour le

[1] *Life of Tait*, t. II, p. 453 à 473
[2] *Ibid.*, t. II, p. 474 à 480.

réparer. Il laissait son Église dans un état de division, de confusion, de malaise dont on lui imputait, en grande partie, la responsabilité. Le parti religieux qu'il s'était flatté d'abattre était toujours debout, ayant gagné en force, confiance et popularité. De l'aveu de tous, aussi bien des contemporains que de ceux qui jugent les événements du point de vue de l'histoire, le *Public worship regulation Act*, son œuvre propre, avait été un coup absolument manqué, *a conspicuous failure from first to last*, comme a dit son biographe [1]. Un tel échec se conciliait mal avec les qualités d'homme d'État qu'on avait été longtemps habitué à prêter à ce prélat. Aussi un *churchman* distingué d'Amérique, visitant l'Angleterre, peu avant la mort de Tait, posait-il cette question à l'un de ses informateurs : « Comment se fait-il que le plus sage et le plus respecté de vos évêques soit l'auteur du plus impopulaire, du plus ridicule, du plus inefficace des actes modernes du Parlement [2] ? »

III

L'issue des poursuites dirigées contre Green et Mackonochie avait fait un si fâcheux effet, que l'on ne paraissait plus disposé à en intenter d'autre et qu'une

[1] *Life of Tait*, t. II, p. 227.
[2] *Ibid.*, t. II, p. 186.

sorte d'accalmie semblait se faire dans le monde religieux. L'auteur d'une adresse présentée, en juin 1883, à l'*English Church Union*, se flattait d'entrer dans une période où cette association pourrait appliquer son activité à d'autres besognes que la défense juridique des ministres poursuivis[1]. Cependant, tout le monde n'avait pas encore désarmé, et, en février 1885, la trêve de fait fut rompue par de nouvelles poursuites engagées, toujours pour illégalités rituelles, contre le Rev. Bell Cox, *vicar* de Saint-Margaret, à Liverpool. Cette église, mise en vente quelque temps auparavant, avait été achetée par un groupe de laïques pour y appliquer le *catholic ritual ;* la paroisse ne comprenait pas d'autre territoire que le sol sur lequel étaient construits l'église et le presbytère; la congrégation qui s'y réunissait volontairement, était en plein accord avec le *vicar*. Le procès, suivant la marche accoutumée, aboutit, en décembre 1885, à une suspension de six mois, puis, en mai 1887, à un emprisonnement auquel la Cour du banc de la reine se montra aussitôt empressée à mettre fin. Les efforts tentés pour obtenir une nouvelle incarcération échouèrent, après avoir mis en mouvement jusqu'à la Chambre des lords[2]. Visiblement, ces violences judiciaires étaient de moins en moins en faveur. Dès le début de ce procès, des *Evangelicals* de marque avaient tenu à témoigner qu'ils ne l'approuvaient pas, et la *Church Association*, elle-

[1] *History of the English Church Union*, p. 262.
[2] *Ibid.*, p. 276 à 285, 288, 289, 294 à 299, 325, 336, 346.

même, s'en était « lavé les mains [1] ». La persécution fut, du reste, particulièrement inefficace en ce cas. Le Rev. Bell Cox demeura dans son église, y continuant les mêmes pratiques, et, en juillet 1899, à l'occasion de la trentième année de son ministère dans cette paroisse, il prenait plaisir à rappeler, dans une adresse solennelle, les épreuves du passé et comment le Ritualisme en était sorti vainqueur [2].

L'affaire Bell Cox n'était pas finie, qu'en juin 1888, la *Church Association* rentrait en scène, en engageant deux nouveaux procès. L'un avait trait à un somptueux rétable en marbre que le chapitre de Saint-Paul avait fait élever et qui n'avait pas coûté moins d'un million Arguant de ce que la Vierge et le Christ en croix étaient représentés dans ce rétable, les plaignants prétendaient faire condamner le chapitre à enlever un monument qui « tendait à encourager des dévotions superstitieuses ». L'évêque de Londres, qui était alors Temple, l'ancien rédacteur des *Essays and Reviews*, d'origine *Broad Church*, mais d'esprit droit et ouvert, usa du *veto* que lui attribuait le *P. W. R. A.*, pour empêcher une poursuite qu'il jugeait sottement vexatoire. Attaqué lui-même, à ce sujet, par la *Church Association*, il se vit donner tort par la Cour du banc de la reine, mais la Chambre des lords, saisie en appel, reconnut, en 1891, son droit absolu de *veto* [3].

[1] *History of the English Church Union*, p. 279.
[2] *The Church Times*, 21 juillet 1899.
[3] *History of the English Church Union*, p. 304, 315, 319, 320, 324. — *Life of Benson, archbishop of Canterbury*, par A.-C. Benson, t. II, p. 209.

L'autre procès devait avoir des conséquences plus considérables. Désireuse de rétablir, par un coup d'éclat, son crédit de plus en plus ébranlé, la *Church Association* avait résolu de s'attaquer directement à un évêque ; elle en choisit un, fort respecté pour sa vertu et son caractère, le docteur King, évêque de Lincoln. Il avait été précédemment, de 1862 à 1871, principal du collège ecclésiastique de Cuddesdon, et, de 1871 à 1885, professeur de théologie pastorale à Oxford. Dans ces deux fonctions, il s'était attaché à susciter, chez les jeunes clercs, une piété et une foi généralement inspirées des traditions catholiques. Il avait un don particulier pour gagner et toucher les cœurs. Son action s'était trouvée parfois conduire ceux sur qui elle s'exerçait au delà du but qu'il se proposait, et plus d'un converti au catholicisme a, depuis, avec une gratitude émue, témoigné avoir puisé, dans cette direction et dans cet enseignement, le germe des idées qui devaient les amener plus tard à la véritable Église [1]. Devenu évêque, le docteur King s'appliqua à mettre le culte en harmonie avec les croyances qu'il entendait restaurer, et il seconda ainsi, dans son diocèse, la propagande ritualiste. Les émissaires, délégués par la *Church Association*, pour surveiller les cérémonies où il officiait, n'eurent donc pas de peine à y relever plusieurs pratiques pouvant être traitées d'illégalités rituelles. Seulement, sa qualité d'évêque ne permettant

[1] *L'Ame anglicane*, par M. Chapman, p. 87 à 113. — *The City of Peace*, passim.

pas de le déférer au juge institué par le *P. W. R. A.*, on le cita, le 2 juin 1888, devant son métropolitain, l'archevêque de Canterbury.

Depuis la mort de Tait, en 1883, le siège primatial était occupé par le Rev. Benson. La carrière de ce prélat avait été rapide et heureuse. Appelé en 1876, par Disraëli, à l'évêché nouvellement créé de Truro, il avait été, de là, à l'âge de cinquante-trois ans, porté d'emblée, par M. Gladstone, à l'archevêché de Canterbury. On ne peut dire qu'un mérite exceptionnel expliquât cet avancement inaccoutumé et la faveur ainsi témoignée par les deux hommes d'État rivaux. Chez ce prélat, ni don supérieur, ni grande originalité ; une nature d'esprit peu portée à s'inquiéter, volontiers optimiste, un peu superficielle ; mais, avec cela, beaucoup de bonne grâce, de bienveillance, de disposition conciliante ; un certain tact, de l'adresse à passer à travers les difficultés ; une grande dignité de vie et d'attitude, une piété réelle, le souci élevé de ses devoirs ecclésiastiques, ce qui n'impliquait pas qu'il fût insensible aux satisfactions mondaines de ses hautes fonctions. Il évitait soigneusement de se laisser classer dans aucun des partis religieux, bien qu'il fût, par certains côtés, en sympathie avec chacun d'eux. Ses traditions de famille et son éducation première l'auraient rattaché au *Low Church*, et il avait tout au moins gardé, de cette origine, un sentiment affectueux pour ceux qu'il appelait « les chers vieux *evangelicals* » ; il admirait la solidité de leur foi, sans fermer les yeux sur le fanatisme qui s'y mêlait, ou,

suivant son expression, sur « leur légère teinte de Torquemada », et il estimait que l'Église établie perdrait beaucoup s'ils s'en séparaient [1]. Depuis son passage à l'Université de Cambridge, il était lié avec le trio Lightfoot, Westcott et Hort, qui représentait une certaine nuance, la plus chrétienne, du *Broad Church*, et ultérieurement, il avait noué également une étroite amitié avec Kingsley qui en personnifiait une autre. Enfin, par le tour de ses idées et de sa piété, par sa conception historique des choses religieuses qui le portait à rechercher les précédents antérieurs à la Réforme, par sa curiosité des antiquités liturgiques, par son goût du cérémonial et du symbolisme, il semblait avoir des points communs avec le *High Church*. Dès l'âge de trente ans, il écrivait : « Je ne suis, moi-même, ni *High*, ni *Low*, ni *Broad Church*, bien que je m'entende attribuer, tour à tour, toutes ces qualifications, et aussi souvent l'une que l'autre [2]. » Plus tard, parvenu au sommet de la hiérarchie, il demeura soigneux de ne se laisser compromettre avec aucun parti et de rester en bons termes avec tous. Au lendemain de sa nomination au siège primatial, remplaçant Tait à la présidence de la Commission royale d'enquête sur la législation des cours de justice en matière religieuse, il faisait un rapport assez favorable aux idées *High Church* [3] ; en même temps, il choisissait un chapelain qui pût inspirer confiance aux *evangelicals*, et il se préoc-

[1] *Life of Benson*, par A.-C. Benson, t. II, p. 12 et 234.
[2] *Ibid.*, t. I, p. 179.
[3] *Ibid.*, t. II, p. 67, 68.

cupait que ceux-ci ne se sentissent pas *uncomfortable* dans l'Église d'Angleterre[1]. En somme, très attaché à cette Église, très convaincu de sa légitimité, il la concevait, avant tout, comme une institution « compréhensive » où des opinions diverses pouvaient cohabiter en paix.

La citation de l'évêque de Lincoln devant l'archevêque de Canterbury soulevait une question préalable : l'archevêque avait-il pouvoir pour juger son suffragant? Les précédents étaient rares et incertains. Si la juridiction du métropolitain se justifie avec un pape, chef suprême de l'épiscopat, et dont ce métropolitain est le délégué, on ne voit pas sur quel fondement l'établir dans une Église acéphale, comme l'Église anglicane. Ou bien alors il faut la faire découler de la suprématie royale, au risque de manifester davantage encore la dépendance de cette Église. C'est ce que Benson parut lui-même reconnaître, en demandant tout d'abord, le 26 juin 1888, que son pouvoir de juridiction fût reconnu par le Conseil privé. Celui-ci, saisi de la question, déclara, le 3 août suivant, l'existence de cette juridiction[2].

Ce premier point réglé, un autre se présentait : convenait-il que l'archevêque usât de son droit de *veto*, pour arrêter la poursuite? Plusieurs *High churchmen* désiraient qu'il le fît, en se fondant sur l'indignité des accusateurs[3]. D'autres personnes le lui conseillaient,

[1] *Life of Benson*, t. I, p. 565 ; t. II, p. 234.
[2] *Ibid.*, t. II, p. 326 à 328.
[3] *History of the English Church Union*, p. 312.

dans son intérêt, comme l'unique moyen de se soustraire à d'inextricables difficultés. En effet, s'il laissait le procès suivre son cours, ne serait-il pas, de l'avis général, acculé à un redoutable dilemme? Ou bien il se conformerait aux décisions précédentes du Conseil privé et condamnerait son suffragant, et alors on pouvait craindre que les Ritualistes exaspérés ne provoquassent un déchirement dans l'Église; ou bien il se prononcerait contre la jurisprudence du Conseil privé, et, dans ce cas, il ferait éclater, entre les deux hautes juridictions ecclésiastique et civile, un conflit qui risquait fort aussi d'amener la ruine de l'Établissement. L'impression de ce double péril était si vive, que l'un des membres importants de la Chambre des lords, lord Carnarvon, chercha un moment, sans succès il est vrai, le moyen de faire intervenir le gouvernement et le Parlement pour arrêter d'autorité ce procès[1].

On eût donc compris que personnellement Benson fût tenté de se dérober. Après mûre réflexion et consultation avec ses amis, il jugea qu'il ne devait pas le faire. Son abstention eût laissé subsister l'état de désordre et de division dont souffrait l'Église. Il estima que c'était un devoir de sa charge de saisir cette occasion de réparer le mal fait par son prédécesseur et de substituer, à la politique de combat qui avait si manifestement échoué, une politique d'apaisement et de tolérance dont l'opinion sentait le besoin; il se flattait, d'une part, que les *High-churchmen* auraient plus

[1] *Life of Benson*, t. II, p. 344 à 346.

d'égard à la décision d'une juridiction ecclésiastique, et, d'autre part, qu'en face d'un jugement fortement motivé, le Conseil privé ne s'obstinerait pas ; en tous cas, il entrevoyait là une œuvre à tenter, dont la difficulté et le risque l'inquiétaient, mais dont l'utilité et le bienfait le sollicitaient, et il fit connaître sa résolution à un de ses plus intimes confidents, l'évêque Westcott, par une note contenant ce seul mot : *Audeo* [1].

Le débat judiciaire s'ouvrit, au palais de Lambeth, le 12 février 1889 [2]. L'archevêque siégeait, entouré de quatre évêques dont il avait requis l'assistance, mais à titre consultatif et en gardant, pour lui seul, la responsabilité du jugement à intervenir. Le monde religieux était dans l'attente d'une décision dont chacun sentait l'extrême importance. L'*English Church Union* avait invité ses associés ecclésiastiques à célébrer la Sainte Eucharistie, ce même 12 février, pour obtenir que le Dieu tout-puissant fît tourner l'événement à sa gloire. Une première année fut occupée par des escarmouches préliminaires. Les conseils de l'évêque de Lincoln récusèrent d'abord la juridiction du métropolitain et demandèrent que leur client fût jugé par tous les évêques réunis en synode. Ils contestèrent ensuite qu'un évêque fût lié par les rubriques qui parlaient seulement du « ministre ». Sur ces deux points, leurs conclusions furent repoussées. Les débats sur le fond s'engagèrent le 4 février 1890 et durèrent vingt et un jours. Après quoi,

[1] *Life of Benson*, t. II, p. 694.

[2] Sur les faits qui vont suivre, je renvoie, une fois pour toutes, à *Life of Benson*, t. II, chap. VII.

l'archevêque en prononça la clôture et réserva pour plus tard la délivrance de son jugement. Se refusant à admettre qu'il n'eût qu'à appliquer la jurisprudence du Conseil privé, il entendait faire une étude personnelle et approfondie, surtout au point de vue historique, des questions soulevées. Ce ne fut qu'après avoir prolongé cette étude durant huit mois, d'abord au milieu des livres de sa bibliothèque de Lambeth, ensuite dans la retraite alpestre où il alla passer les mois d'été, et après s'être convaincu que « les jugements du Conseil privé témoignaient d'une connaissance très imparfaite du sujet et de peu de largeur de vues », qu'il prit son parti et arrêta les termes de sa décision.

Le 21 novembre 1890, un public nombreux et ému, où l'on remarquait les personnages importants du *High Church*, se pressait dans la salle d'audience, pour entendre la lecture du jugement. Le texte en était fort long et, avec ses appendices, il ne remplit pas moins de 99 pages des *Law Reports*. L'archevêque s'y explique d'abord sur les précédents du Conseil privé; il en parle avec ménagements, proteste du soin avec lequel il les a considérés et de l'importance qu'il y a attachée, puis il ajoute :

Attendu, cependant, que les points soulevés dans la poursuite sont quelques-uns nouveaux, et tous se présentant dans des conditions qui diffèrent des poursuites précédentes; attendu aussi que les dernières recherches des savants ont apporté de nouvelles lumières sur des points historiques qu'on reconnaissait être obscurs, la Cour n'a pas cru juste de s'abriter derrière une autorité, comme

pour décliner la responsabilité ou s'épargner le travail d'examiner chacun des points à nouveau, à la lumière de ces recherches historiques plus étendues, et de peser, une fois de plus, les raisons qui peuvent être avancées soit pour, soit contre chacun des actes ou des usages aujourd'hui en question.

Cela posé, l'archevêque aborde les griefs l'un après l'autre, et, se fondant principalement sur des considérations historiques qui le faisaient remonter avant la Réforme, il aboutit, sur chacun d'eux, à une sorte de compromis qui, tout en paraissant parfois donner tort aux prétentions extrêmes du Ritualisme, lui laissait, en fait, une suffisante latitude. La cérémonie de mêler l'eau avec le vin était interdite dans le service de la communion, mais l'emploi du *mixed chalice* n'était pas défendu. Le célébrant ne devait pas faire les actes manuels de la Consécration de façon à n'être pas vu de la Congrégation, mais l'*eastward position* était admise. Le chant de l'*Agnus Dei* était jugé licite. De même, la cérémonie de l'ablution, pourvu qu'elle fût accomplie une fois le service fini et après la bénédiction. Enfin les chandeliers allumés et placés sur la table de communion étaient permis, à condition qu'ils fussent allumés avant le service et que ce ne fût pas une partie cérémonielle de ce service. Le jugement se terminait par cette conclusion que l'archevêque débita avec un accent particulièrement expressif :

Une Cour constituée, comme l'est la présente, ayant des devoirs plus larges envers toutes les parties intéressées que ceux des autres juges, devoirs inséparables de la po-

sition qui fait ses membres juges, se considère comme obligée à faire les courtes observations suivantes, relativement à cette cause :

1° Quoique des personnes religieuses, dont les sentiments religieux souffrent réellement, puissent justement se sentir obligées à se présenter comme témoins dans un tel procès, cependant il ne convient pas que des personnes religieuses recrutent, à prix d'argent, des témoins pour se mêler au culte des autres, dans un dessein d'espionnage...

2° La Cour n'a pas seulement senti profondément l'incongruité des enquêtes minutieuses et des disputes sur les grands sujets sacrés, mais elle désire exprimer son sentiment qu'aussi bien ceux qui blessent les autres que ceux qui se blessent sans raison dans de telles matières, distrayent ainsi l'attention et le temps qui devraient être employés à la vraie lutte de l'Église contre le mal et à son effort pour édifier le bien.

3° Le jugement apostolique, quant aux autres matières de rituel, s'applique proprement à celles-ci : à savoir que les choses qui ont dû être jugées légales ne deviennent pas, pour cette raison, opportunes.

4° Le culte public est une des Institutions divines qui sont l'héritage de l'Église, pour l'union fraternelle de l'humanité. C'est pourquoi l'Église a le droit de demander que ses congrégations ne soient pas divisées, soit en voulant appliquer sans nécessité des pratiques qui ne sont pas en elles-mêmes illégales, soit en témoignant à ce sujet des suspicions exagérées. L'un et l'autre esprit est en fâcheuse contradiction avec le profond et large désir qui doit prévaloir d'une mutuelle entente. Les membres du clergé sont qualifiés pour suggérer et entretenir cet instinct divin qui s'attache aux choses qui servent à la paix et à celles avec lesquelles on s'édifie l'un l'autre.

La lecture du jugement fut bien accueillie ; à un

moment même, des applaudissements éclatèrent, aussitôt réprimés par l'archevêque. A la réflexion, cette impression favorable se confirma. Les modérés de tous les camps approuvèrent une décision visiblement inspirée par un désir de paix, en dehors de tout esprit de parti. Sir Richard Webster, attorney général, écrivait : « Cette décision n'est pas seulement rédigée de main de maître et concluante pour les hommes d'intelligence droite, mais l'esprit de paix et de tolérance chrétienne qui se fait sentir dans le ton du morceau tout entier, ne peut qu'avoir une grande influence pour le bien de notre Église[1]. »

Chez les *High-churchmen*, si l'on regrettait d'être contredit sur certains détails, l'impression dominante était la satisfaction[2]. Church, malade, qui avait suivi le procès avec une véritable angoisse et qui avait écrit à son beau-fils : « Cet horrible *Lambeth trial* me hante », se sentait soulagé. « C'est la chose la plus courageuse qui soit venue de Lambeth, depuis deux cents ans », disait-il, et, peu de jours après, il mourait, plus rassuré sur l'avenir de son Église[3]. Quant à l'évêque de Lincoln, tout en « maintenant l'opinion qu'un jugement en synode eût été plus en harmonie avec les précédents et plus satisfaisant pour l'Église en général », il se déclarait « reconnaissant de pouvoir, en conscience, se soumettre au jugement de Sa Grâce et discontinuer les pratiques

[1] *Life of Benson*, t. II, p. 370.
[2] *Ibid.*, t. II, p. 366.
[3] *Life and Letters of Dean Church*, p. 349.

désapprouvées par elle[1] ». Par contre, chez les protestants passionnés, le dépit était grand; on imprimait que « le *Lincoln judgment* était le coup le plus rude que l'Église d'Angleterre eût reçu depuis la glorieuse Réforme »; on ajoutait : « Les dignitaires de l'Église ont été pesés dans la balance et trouvés de poids insuffisant; dans la crise, ils ont déserté la vérité; quand l'épreuve a été faite, il a été prouvé qu'ils étaient d'un métal impur. » Aussi exprimait-on l'espoir que la *Church Association* appellerait au Conseil privé de « ce honteux jugement ».

C'est ce que firent en effet, sans retard, les poursuivants. L'émoi fut grand chez ceux qui s'étaient réjouis du jugement. N'était-il pas à craindre que, suivant la coutume des cours suprêmes, le Conseil privé ne se crût lié par sa jurisprudence antérieure? Le dédain accoutumé des légistes pour la judicature ecclésiastique ne lui rendrait-il pas, dans le cas particulier, plus malaisé de se déjuger? Mais, d'autre part, le soin avec lequel le jugement était motivé, les recherches historiques sur lesquelles il s'appuyait, ne permettaient pas de ne pas le prendre très au sérieux. Et surtout pouvait-on ne pas avoir égard à l'état de l'opinion, à sa lassitude, à son besoin d'apaisement, au péril manifeste d'une persécution prolongée? Les hommes politiques étaient maintenant bien convaincus que le Ritualisme était trop fort pour qu'on pût en avoir raison par des rigueurs judiciaires : c'était, entre autres, le sentiment

[1] *History of the E. C. U.*, p. 335.

très net de lord Salisbury, alors premier ministre[1]. De l'effet produit par ces considérations de politique religieuse sur les légistes eux-mêmes, on trouve la trace dans le langage de l'un des plus distingués d'entre eux, lord Selborne, qui avait, en 1877, pris part à la condamnation du Rev. Ridsdale. Déjà, en 1880, il avait déclaré que, malgré ses préférences pour « l'uniformité liturgique » et le déplaisir que lui causaient surtout les nouveautés introduites dans le service eucharistique, il était prêt à mettre de côté ses préférences, « par souci de la paix de l'Église et pour prévenir les maux qu'il redoutait du désétablissement[2] ». Il ajoutait, en avril 1889, précisément à propos du *Lincoln's case :*

> Je pense que, dans les circonstances présentes, il vaut mieux se soumettre et acquiescer à des déviations (même si elles semblent déraisonnables) de l'Acte d'Uniformité, tel qu'il a été interprété par les cours compétentes, en matière de costumes, de posture, de formes de rituel, que de briser l'Église ou d'éloigner d'elle des évêques, des *clergymen* ou des laïques qui sont d'ailleurs des hommes de bien, de bons chrétiens et qui font de bonne besogne. Je pense qu'ils ont une part trop forte de l'opinion de leur côté, pour qu'il soit possible, en admettant que ce fût expédient, de leur imposer de force la stricte exécution de la loi à laquelle ils refusent d'obéir[3].

Le Conseil privé siégea, en juin et juillet 1891, pour entendre les avocats des deux parties. Le jugement ne fut rendu qu'un an après, le 2 août 1892. Ce délai est-

[1] *Life of Tait*, t. II, p. 448 à 450.
[2] *Life of Tait*, t. II, p. 444.
[3] *Memorials personal and political*, par lord Selborne, t. I, p. 401.

il l'indice que les juges ne se résignèrent qu'avec peine à désavouer leurs décisions précédentes ? En tous cas, leur capitulation fut complète. A l'unanimité, ils confirmèrent, sur tous les points, le jugement de l'archevêque. Dans le public, ce fut un sentiment général de soulagement. Le *Times* lui-même, naguère si passionné contre les Ritualistes, considéra cette décision « comme une victoire légale de la tolérance et une œuvre de paix ». Le *Record*, organe des *evangelicals*, tout en regrettant l'admission de cérémonies étrangères à l'esprit de simplicité chrétienne, se félicita, « comme d'un bien sans mélange », de l'accord des deux cours, la spirituelle et la séculière. Quant à l'archevêque, il écrivait dans son journal : *Deo sint gratiæ qui rem nostram gubernavit. Pax Ecclesiæ. Amen. Pax Ecclesiæ.*

IV

De l'avis général, le jugement rendu dans le *Lincoln's case* ne règle pas seulement cette affaire particulière ; sa portée est plus générale ; il rend impossible à l'avenir tout procès de ce genre et met un terme à la persécution judiciaire qui sévissait depuis tant d'années. L'organe des Ritualistes, le *Church Times*, ne s'y trompe pas, et il constate, dès le 5 août 1892, que ce jugement « ferme l'époque des poursuites rituelles ». De son côté, la *Church Association* convient, avec dépit, qu'elle doit renoncer à ses procès. Sa seule consolation est d'imputer le complet effondre-

ment de ses entreprises à la trahison des évêques, à l'insouciance ennuyée des hommes politiques, à l'apathie de l'opinion. Désormais, pour principal emploi de son activité, elle se borne à distribuer des *tracts* et, dans ce dessein, elle mobilise des fourgons, ou sortes de roulottes, destinés à colporter sa marchandise de propagande à travers tout le pays.

Ainsi est apparue, à l'honneur de l'Angleterre, l'impuissance finale des violences législatives et judiciaires dans les questions de conscience. Au début, les Ritualistes avaient, semblait-il, tout contre eux; ils étaient une minorité impopulaire, à demi désavouée par le *High Church* lui-même; ils heurtaient les habitudes et les préjugés séculaires de leurs concitoyens; presse, parlement, gouvernement, cours de justice, évêques paraissaient conjurés pour leur perte. Et cependant, quand on veut user contre eux des moyens de coercition, le seul scandale de l'emploi de ces moyens suffit à retourner l'esprit public, à rappeler les évêques à leur rôle et à obliger les tribunaux à capituler. L'acte fameux, forgé exprès par le Parlement pour les abattre, doit aller rejoindre, au magasin de rebut où s'accumulent les lois caduques, tant d'autres mesures législatives nées, un jour, d'une explosion de fanastime protestant, mais bientôt désavouées par cet esprit de justice et de liberté qui finit toujours par avoir le dessus dans l'opinion anglaise.

Est-ce donc que les Ritualistes aient obtenu, pour leurs revendications de principe, pleine satisfaction? Leur prétention était que l'Église devait, seule, indépen-

damment de l'État, affirmer sa doctrine, régler son rituel ; l'intervention des cours de justice civiles leur paraissait, en pareille matière, insupportable. Or, dans le *Lincoln's case*, si le Conseil privé s'est résigné à juger conformément à la décision du tribunal ecclésiastique, ce n'en est pas moins lui qui a jugé en dernier ressort ; l'archevêque lui-même n'a osé exercer sa juridiction qu'après qu'elle a été sanctionnée par ce Conseil privé. Les résultats sont favorables en fait, mais, en droit, le mal dont se plaignaient ceux qui aspiraient à une Église spirituellement autonome, subsiste, et, à vrai dire, étant donnés l'origine et le principe de l'Anglicanisme, on ne voit pas comment il aurait pu y être remédié.

Toutefois, il est dans l'habitude des Anglais de se préoccuper plus du fait que de la théorie, et le fait était pour satisfaire les Ritualistes qui pouvaient désormais suivre librement leurs pratiques, sans s'exposer à des poursuites. De cette liberté, ils usaient largement et gagnaient chaque jour du terrain. Ce n'étaient pas seulement les statistiques de l'*English Church Union* qui énuméraient avec orgueil les églises où les rites nouveaux étaient observés[1] ; la *Church Association* faisait, avec indignation, une constatation analogue, et l'un de ses *tracts* contenait une liste de 9.600 *clergymen*,

[1] D'après le *Tourist's Church Guide*, le nombre des églises où l'on observait *l'eatsward position* s'était élevé successivement, en 1884 à 2.054, en 1896, à 5.964, en 1898, à 7.044. — Même progression pour les autres rites contestés, les vêtements eucharistiques, les cierges d'autel, le *mixed chalice*, etc.

convaincus de « seconder le *Romeward movement* dans l'Église nationale[1] ». Les Ritualistes étaient particulièrement à l'aise dans les villes, où la multiplication des paroisses permettait aux fidèles, auxquels ces changements déplairaient, de fréquenter une autre église. Dans les villages, le ministre novateur était forcément plus contenu ; néanmoins, là même, les protestants dénonçaient le nombre croissant des paroisses rurales « contaminées ». Telle était d'ailleurs la force du mouvement vers ce qu'on appelait le *High ritual*, qu'il se faisait sentir jusque dans les temples des *evangelicals*. On s'y écartait, chaque jour davantage, de l'ancienne nudité puritaine ; presque aucun de ces temples où la chaire fût restée devant la table de communion ; dans plusieurs, on introduisait des retables, des fleurs, même des cierges ; le surplis était devenu d'usage général pour le sermon ; la musique et les chants étaient soignés. Même tendance chez les dissidents.

Non seulement le Ritualisme s'étendait, mais son cérémonial devenait de plus en plus ouvertement catholique. Ses porte-parole autorisés annonçaient publiquement « ne pouvoir prendre, pour le rituel, de meilleur modèle que l'Église de Rome qui avait toujours fidèlement gardé le sien[2] ». Jamais ces Ritualistes n'étaient plus heureux que quand un visiteur de passage se trompait et prenait une de leurs églises pour

[1] *The Ritualistic clergy List, being a guide for patrons and others.*

[2] Discours prononcé, le 30 juillet 1889, dans une réunion de l'E. C. U. et cité dans *The Secret History of the Oxford Movement*, p. 350.

une église catholique romaine[1]; jamais plus désolés que quand ils étaient obligés de confesser ce qui manquait encore pour qu'il y eût ressemblance complète. « Laissez-moi le dire, déclarait lord Halifax, quoique je ne le dise qu'avec honte, de tous les spectacles tristes et décourageants, je n'en connais pas d'aussi triste et d'aussi décourageant que celui d'une cathédrale anglaise, même la meilleure, après qu'on a passé quelque temps sur le continent[2]. » Et il était entendu qu'on ne visait pas seulement à une similitude de formes extérieures, mais à une similitude de dévotions, de doctrines, de croyances. Le Rev. Coles, qui devait être plus tard, placé à la tête de *Pusey House*, définissait ainsi, en 1891, le but auquel tendait l'*English Church Union :*

Que l'ineffable mystère de l'Autel soit reconnu comme une divine communion, un vrai sacrifice, une Présence réelle demandant une adoration spéciale; que, pour la préparation de la communion,... il soit fait un usage plus fréquent de la confession privée; que l'ancienne règle catholique du jeûne pour la communion soit mieux observée; que l'onction des malades soit dûment et exactement rétablie; que tous les rites et cérémonies qui témoignent de notre union avec le reste de l'Église catholique et des doctrines que nous professons en commun, soient protégés et restaurés[3].

Des associations, des confréries se multipliaient, pour cultiver toutes les formes de la piété catholique,

[1] *City of Peace*, p. 24.
[2] *The Lord's Day and the Holy Eucharist*, p. 38.
[3] Cité par *the Secret History of the Oxford Movement*, p. 338.

telle *the Guild of all Souls*, en vue de prier pour les morts[1]. Les livres de prières, les manuels, les catéchismes étaient presque identiques aux ouvrages en usage chez nous[2]. Il n'y avait guère de différence que pour ce qui regardait le Pape ; encore quelques-uns reconnaissaient-ils sa primauté d'honneur ou même sa suprématie. On aspirait ouvertement au jour où cesserait la malheureuse division de la chrétienté et où l'Église d'Angleterre se trouverait de nouveau réunie à l'Église romaine. Lord Halifax croyait même, en 1895, l'heure venue de réaliser cette union en corps, *corporate union*. On sait les espérances que parurent un moment autoriser le langage de certains anglicans et celui du Pape; on sait aussi comment ces généreuses illusions, furent brusquement et douloureusement dissipées, en septembre 1896, par le *non possumus* de la bulle sur l'invalidité des ordinations anglicanes. Cet échec amena sans doute un certain refroidissement vis-à-vis du Saint-Siège et de Rome : si l'on sentait encore, dans l'Église anglicane, le besoin de faire cesser son isolement et si l'on parlait toujours d'union, c'était désormais de préférence avec les Églises orientales, séparées de Rome ; mais, pour être plus antipapistes, les Ritualistes prétendaient n'en être pas moins catholiques.

[1] Voir ce que *the Secret History* rapporte à ce sujet, avec indignation, p. 227 et sq.

[2] Voir, par exemple, un petit livre fort répandu, dont la première édition a paru en 1893 : *The catholic Religion, a manual of instruction for members of the Anglican Church*, par le Rev. Vernon Staley, avec une préface par le Rev. Carter.

Ce mouvement puissant ne laissait pas que d'être un peu désordonné. J'ai déjà eu occasion de noter plusieurs fois l'habitude prise par les Ritualistes de n'avoir égard à aucune autorité ecclésiastique et d'en faire absolument à leur tête. L'impunité qui leur était désormais assurée, ouvrait un champ plus libre encore à leur fantaisie. Chacun se faisait son culte et aussi sa doctrine à sa guise. Il en résultait des affectations parfois puériles, des excentricités choquantes, en tous cas, des disparates, et, comme on a pu dire, un état de « confusion chaotique » qui n'avait rien de catholique[1]. Aussi les chefs du parti, préoccupés de ce désordre auquel ils voyaient échapper l'Église rivale, en venaient-ils à souhaiter l'établissement d'une « Congrégation des rites » analogue à celle qui fonctionne à Rome[2]. C'était oublier qu'il ne suffit pas d'installer un rouage; encore faut-il avoir la force qui le met en mouvement. Dans l'Église romaine, cette force est l'autorité papale dont la Congrégation des rites est une émanation. Quoi de pareil dans l'organisation anglicane?

Cette indiscipline et ces excentricités dont Pusey déjà avait été, de son vivant, si souvent offusqué, ont fait parfois juger dédaigneusement les Ritualistes. Les comparant aux Tractariens, on s'est refusé à admettre qu'ils fussent leur légitime descendance. En place du

[1] Des convertis, autrefois mêlés au monde ritualiste, ont raconté les bizarreries dont ils avaient été témoins. Voyez *The City of Peace*, ou l'*Ame anglicane*, par le Rev. Chapman.

[2] Communication du chanoine Newbolt, au meeting de l'E. C. U., en juin 1897.

sérieux de vie, de la profondeur de croyance, de la recherche anxieuse de la vérité qui caractérisaient les premiers *leaders* du Mouvement d'Oxford, on a cru ne plus trouver, chez leurs successeurs dégénérés, que des obstinations puériles, des opinions superficielles; ils ont paru plus occupés à s'amuser de certains décors, que résolus à se sacrifier pour une foi douloureusement conquise. Que, dans certains cas, cette sévérité fût justifiée, je ne saurais le nier; mais il ne faudrait pas la généraliser. Chez beaucoup d'autres Ritualistes, — et on peut espérer qu'ils finiront par donner le ton à tout leur parti — l'importance attachée aux formes ne venait que de l'attachement aux doctrines qu'elles manifestent. A côté des collectionneurs de vieilles chasubles, en effet peu intéressants, combien d'autres étaient comme ce *father* Dolling, si dévoué aux ouvriers, qui, montrant à un prêtre français ses ornements sacerdotaux, lui disait, avec un haussement d'épaules, que « son cœur n'était pas là ». Ces hommes sans doute n'avaient pas toujours la culture et la distinction intellectuelles des grands Tractariens; ils étaient aussi moins brillants, moins savants, moins ouverts aux subtilités de la critique moderne que d'autres descendants des Tractariens, ces *High-churchmen* légèrement teintés de *Broad Church* dont le Rev. Gore, l'éditeur de *Lux Mundi*, maintenant évêque de Birmingham, est le représentant le plus en vue. Mais, appelés à agir sur le peuple des paroisses, non sur une élite universitaire, ils avaient, plus que les Tractariens, le sens, le souci, la flamme du missionnaire apostolique; on les a

vus à l'œuvre dans les quartiers ouvriers et misérables où l'Anglicanisme n'avait, avant eux, aucune prise. Les nouveaux « collèges théologiques » par lesquels ils ont presque tous passé, leur ont donné une éducation spirituelle et comme une empreinte cléricale, inconnues chez leurs devanciers qui avaient été exclusivement formés dans les Universités et dont on avait pu écrire qu'ils « passaient directement des champs de cricket ou des rivières d'Oxford et de Cambridge aux autels de l'Église de Dieu ». En somme, avec eux, apparaissait un type de *clergyman*, à peu près inconnu jusqu'alors dans l'Église établie, moins homme du monde, moins *scholar*, plus sacerdotal, plus ascétique, plus apostolique, se rapprochant davantage de notre idéal du prêtre catholique. En semblant ne batailler que pour des questions de cierge et de chasuble, ils ont commencé à ranimer pratiquement, dans l'Église anglicane, la vie sacramentelle qui y était à peu près entièrement éteinte. A ces titres divers, ils sont vraiment les successeurs des Tractariens ; ils ont continué et complété leur œuvre ; et, sans les comparer ni prétendre les égaler à ces derniers, on peut aussi saluer en eux de nobles et de belles âmes. Newman, le meilleur juge en cette matière, écrivait d'eux, dès 1882, dans une lettre au doyen Lake : « J'éprouve beaucoup de sympathie pour les Ritualistes, parce que je sais quel principe élevé est derrière leurs actes, quel est le succès de leur œuvre, et aussi de quelle indigne et injuste façon ils sont traités par leurs adversaires[1]. »

[1] *Memorials of Dean Lake*, p. 259, 260.

V

Si l'on a pu dire que le jugement prononcé dans le *Lincoln's case* terminait victorieusement la longue lutte soutenue par les Ritualistes pour s'assurer leur place dans l'Église d'Angleterre, il n'en faudrait pas cependant conclure que ceux-ci fussent désormais à l'abri de tout retour offensif de la part des protestants. Non, quelques années ne devaient pas s'écouler avant qu'ils ne fussent assaillis de nouveau par une violente bourrasque. Le moment n'est pas venu d'entreprendre le récit détaillé de cette seconde crise dont le dénouement est encore à venir et qu'on peut, jusqu'à nouvel ordre, croire plus bruyante que réellement menaçante. Toutefois, une indication rapide et sommaire des événements paraîtra peut-être un utile épilogue de l'histoire que je viens de raconter.

Ce réveil de passion protestante a suivi l'échec de la campagne entreprise par lord Halifax, en 1895 et 1896, pour amener la réunion de l'Église d'Angleterre et de l'Église romaine. Les adversaires des Ritualistes, les voyant à la fois compromis par leurs avances à Rome, humiliés et en désarroi par l'échec de ces avances, jugent alors l'occasion favorable pour essayer de prendre leur revanche. Des livres, perfidement rédigés, lancent dans le public de redoutables actes d'accusation contre les romanisants[1]. On ne se contente pas

[1] Cf. notamment *The Secret History of the Oxford Movement*, par W. Walsh. Ce livre, qui devait être suivi, un peu plus tard,

des polémiques de presse : un certain Kensit, petit libraire de la cité, personnage de peu de considération, se met en tête, au commencement de 1898, de porter la bataille dans l'intérieur même des églises ritualistes. Il débute, le vendredi saint, dans sa paroisse, où a été introduite la cérémonie catholique de l'Adoration de la Croix; on le voit subitement s'avancer vers l'autel, saisir le Crucifix et le brandir en criant à haute voix : « Je proteste contre cette idolâtrie! » Le signal donné, des scandales du même genre se reproduisent, chaque dimanche, dans beaucoup d'autres églises ritualistes. Kensit a recruté, pour l'aider dans cette besogne tapageuse, une « brigade de défense protestante » qui opère à Londres et dans toute l'Angleterre. Les esprits s'échauffent et, sur plusieurs points, il en résulte des bagarres. A cette agitation de bas étage, qui dégoûte les délicats, mais qui n'est pas sans action sur le vulgaire, des hommes politiques considérables ne dédaignent pas de faire écho. Sir William Harcourt, l'un des *leaders* du parti libéral[1], légiste et financier renommé, imbu des idées de l'érastianisme protestant, publie, dans le *Times*, jusqu'à dix-neuf lettres où, s'attaquant avec une vigueur peu commune aux pratiques ritualistes, il dénonce ce qu'il appelle *the lawlesness in the Church* et s'en prend de ce mal à la négligence ou à la connivence des évêques.

Ceux-ci sont fort embarrassés. Ils n'ont au fond aucun

d'un autre, intitulé : *The Romeward Movement*, a été répandu à plusieurs milliers d'exemplaires.

[1] Il est mort au commencement d'octobre 1904.

désir de voir recommencer une campagne de coercition dont ils connaissent par expérience l'impuissance et le danger; mais ce grand bruit les intimide. Quelques-uns font plus ou moins chorus avec les accusateurs du Ritualisme. Sur le siège primatial, Benson, mort en 1896, a été remplacé par Temple dont la fermeté et la droiture ont quelque autorité sur l'opinion. Le nouvel archevêque essaye d'une attitude modératrice et intermédiaire; tout en blâmant, sur plusieurs points, le nouveau cérémonial, il écarte les voies de rigueur, et fait, sur les questions de doctrine, notamment sur l'Eucharistie, des déclarations encore ambiguës, mais penchant un peu vers le *High Church*. L'irritation des protestants en est accrue. Dans un meeting monstre du 31 janvier 1899, le nom du primat est accueilli par les cris de : « Traître, traître! fusillez-le! » Appel est fait au Parlement, pour qu'il se substitue aux évêques et fasse respecter la légalité dans l'Église. De leur côté, les Ritualistes, au premier moment un peu étourdis par la violence de l'explosion, reprennent leurs esprits. Par la voix de lord Halifax et de *clergymen* importants, ils signifient leur résolution de « ne pas reconnaître à la Couronne ou au Parlement le droit de régler la doctrine, la discipline et le cérémonial de l'Église d'Angleterre »; ils refusent même aux chefs de cette Église le pouvoir de leur imposer des règles en opposition avec celles de l'Église universelle, — doctrine qui, soit dit en passant, devait sonner étrangement aux oreilles protestantes; — ils déclarent qu'ils « seront heureux de souffrir, s'il le faut, pour leurs principes », et, aux

menaces qu'on leur adresse, ils répondent en menaçant, à leur tour, de rupture et de « désétablissement ». Cette attitude de défi n'est pas pour apaiser les adversaires et faciliter la tâche des évêques. Aussi voit-on, sur une caricature du temps, l'archevêque de Canterbury embrassant, éperdu, le tronc chancelant d'un arbre qui figure l'Église établie, tandis qu'à l'extrémité d'une branche toute prête à se rompre, un Ritualiste en grand costume brandit fièrement un encensoir; au bas, on lit : *L'archevêque :* « Pour l'amour de Dieu, finissez vos bêtises, ou vous allez tout casser : ça craque déjà. — *Le Ritualiste :* « Je m'en f...[1]. »

Plusieurs fois, au cours de la session de 1899, la question du Ritualisme est soulevée dans les deux Chambres du Parlement. Les ministres dirigeants, lord Salisbury, à la Chambre des lords, M. Balfour, aux Communes, manœuvrent habilement, en dépit de l'excitation des esprits, pour écarter les mesures coercitives, blâmant, en théorie, certaines formes ritualistes, prêchant, en pratique, la patience et la modération. Quand, en mai, la Chambre basse est saisie d'un *Church discipline bill*, proposé en vue de recommencer, en les aggravant, les persécutions judiciaires du *Public worship regulation Act*, M. Balfour parvient à l'ajourner, par le vote d'un amendement ainsi conçu : « La Chambre, n'étant pas préparée à accepter une mesure qui crée de nouveaux froissements et méconnaît l'auto-

[1] Rapporté par M. l'abbé Dimnet, dans un article de la *Revue du Clergé français*, avril 1899.

rité des évêques en ce qui concerne le maintien de la discipline ecclésiastique, opine que, si les efforts, tentés maintenant par les archevêques et les évêques pour assurer la légitime obéissance du clergé, n'ont pas un prompt effet, il sera nécessaire de procéder à une législation ultérieure pour sauvegarder l'observation des lois existantes de l'Église et du Royaume. »

Que va pouvoir faire l'épiscopat pour accomplir l'œuvre, faute de laquelle le Parlement s'est réservé d'intervenir? Les deux archevêques de Canterbury et d'York se sont offerts à décider en arbitres les questions controversées. Deux leur sont soumises, celles de l'encens et de la réserve des espèces consacrées. Après des débats prolongés entre les champions de chaque parti, les archevêques prononcent, sur les deux points, contre les Ritualistes. Grand mécontentement chez ces derniers; ils s'indignent surtout de la décision sur la réserve, où ils discernent un déni de la persistance de la présence réelle et du devoir d'adoration. Arguant de ce que les prélats ont statué, non en vertu de leur pouvoir ecclésiastique, mais comme interprètes d'un Acte du Parlement, et de ce qu'en tous cas ils se sont mis en désaccord avec l'usage de l'Église universelle, ils déclarent que ces décisions ne sauraient lier les consciences; ils n'y voient que des opinions particulières sans autorité canonique et affectent de les appeler *the Lambeth opinions*. Les plus ardents annoncent tout de suite leur résolution de ne pas obéir. D'autres, il est vrai, sont moins absolus, et il en résulte quelque tiraillement dans le sein de l'*English Church Union*.

Les archevêques n'ont pas prétendu que leur avis eût aucune force exécutoire ; c'est à chaque évêque de prendre les mesures d'application qui lui paraîtront opportunes. En fait, la conduite varie suivant les diocèses. Dans certains, les évêques prétendent interdire rigoureusement l'encens et la réserve, et infligent une sorte de « boycotage » aux réfractaires; dans d'autres, ils laissent faire, ou tout au moins, — à Londres par exemple, — usent de tempéraments, de délais et de compromis. On est donc loin d'avoir obtenu l'uniformité désirée, d'autant qu'en dehors des deux seuls points tranchés par les archevêques, il est beaucoup d'autres pratiques ritualistes qui continuent comme par le passé.

Aussi les adversaires du Ritualisme, après avoir, un moment, applaudi aux décisions des archevêques, sont-ils loin de se montrer satisfaits des résultats obtenus. Kensit et ses acolytes continuent, à travers toute l'Angleterre, leur campagne d'agitation tapageuse, troublent les offices divins, et cherchent à exciter partout le fanatisme protestant, sous sa forme la plus grossière. Des élections générales ayant lieu en octobre 1900, un grand effort est fait pour y mêler la question ritualiste. La *Church Association*, un peu effacée depuis ses déconvenues judiciaires, rentre en scène, avec ce mot d'ordre électoral : *Protestantism before politics*. Mais, en dépit des sommes considérables dépensées, le résultat est médiocre, et les électeurs paraissent avoir plus de souci de la guerre du Transvaal que des griefs de M. Kensit. Aussi bien, en

se prolongeant, la campagne de ce personnage fatigue et dégoûte l'opinion, plus qu'elle ne l'échauffe. Elle n'est d'ailleurs pas sans risques personnels pour les agitateurs eux-mêmes dont plusieurs sont, pour leurs violences, frappés par les tribunaux ; en septembre 1902, le fils de M. Kensit est condamné à la prison, et, quelques semaines plus tard, M. Kensit lui-même, blessé dans une bagarre qu'il a suscitée à Liverpool, succombe aux suites de ses blessures. Tel est le discrédit où est tombé ce personnage, qu'en dépit des efforts de ses partisans pour l'auréoler en martyr, cette fin tragique ne fait guère plus d'effet que tout autre fait divers.

Parmi les protestants, quelques-uns, oublieux des mécomptes passés, eussent volontiers repris les poursuites judiciaires : de prétendus *aggrieved parishioners* ont voulu, à la fin de 1900, citer, devant le tribunal de lord Penzance, trois *vicars* ultra-ritualistes de la capitale ; mais l'évêque de Londres, manifestement soutenu par son clergé, y a opposé son *veto*. A défaut de procès contre les personnes, on en engage plusieurs contre les choses et on demande aux juges laïques des cours consistoriales, qui s'y prêtent d'ordinaire assez facilement, d'ordonner l'enlèvement des ornements déplaisants aux préjugés protestants. Le spectacle de ces légistes, statuant sur des questions de crucifix, est singulier et quelque peu ridicule ; quant au résultat obtenu, il est mince : les ornements, condamnés dans telle église, se retrouvent dans un grand nombre d'autres églises voisines ; le résultat

devient odieux, quand il aboutit, comme à Brighton, à la suite d'un procès qui s'est prolongé durant trois ans, à permettre à un particulier de saccager lui-même une église, d'en arracher brutalement les crucifix, les chemins de croix, les statues de saints, les confessionnaux, et d'emporter le tout pêle-mêle dans une voiture de déménagement.

Les évêques, critiqués des deux côtés, sont donc loin d'avoir fait, dans l'Église, la paix, l'ordre et l'uniformité qu'on attendait d'eux. Vainement se sont-ils associés à des essais de conciliation. Les deux *Round table conferences* où, à la fin de 1900 et en 1902, l'évêque de Londres a convoqué les représentants des divers partis religieux, en vue d'établir une sorte de compromis sur les questions de la présence réelle et de la confession, n'aboutissent, malgré la courtoisie des délibérations, qu'à mettre en lumière d'irréductibles divergences. Tout est plus que jamais confusion, trouble et discorde. En février 1903, un incident vient encore augmenter l'irritation des protestants ; le Rev. Evans, *vicar* de la paroisse de Saint-Michel, Shoreditch, à Londres, menacé de poursuites par l'évêque, à raison de ses pratiques ultra-ritualistes, lui répond en se démettant et en passant à l'Église romaine, en compagnie de ses *curates* et d'un grand nombre de ses paroissiens. Cette conversion suivait de près une autre non moins retentissante, celle du Rev. Benson, fils du récent archevêque de Canterbury.

Nous voici en 1903 : près de quatre ans se sont écoulés depuis que la Chambre des communes a décidé

de suspendre son action, afin de permettre aux évêques de montrer ce qu'ils étaient capables de faire par eux-mêmes. Les adversaires des Ritualistes croient le moment venu, pour le Parlement, de rentrer en scène, et ils lui demandent de remettre à son ordre du jour le *Church discipline bill* dont la discussion a été ajournée en 1899 et d'y joindre un autre projet présenté sur le même sujet. Ils se croient assurés de trouver de l'écho dans une assemblée qui n'est plus, comme jadis, uniquement composée de *Churchmen* et où siègent des protestants non conformistes, appelés à décider du gouvernement de l'Église dont ils sont les rivaux et les ennemis. Ainsi parvient-on, en mars 1903, à obtenir, par 51 voix de majorité, le passage à une seconde lecture. Succès, il est vrai, plus apparent que réel. Ni la majorité, ni surtout le gouvernement qui sait l'inefficacité et le péril des coercitions en matière religieuse, n'entendent aller plus loin, si bien qu'au bout de quelques semaines, M. Balfour peut déclarer, en pleine Chambre, que « les deux bills étaient morts ».

Après la session, on ne fait guère que piétiner sur place, sans avancer vers aucune solution. Les *Low churchmen* continuent leurs dénonciations, les Ritualistes, leurs protestations. Dans les rangs de ces derniers, il est vrai, l'harmonie n'est pas complète : on y discerne un essai de groupement des modérés qui ne voudraient pas être plus longtemps compromis par les esprits excessifs. Quant aux évêques, embarrassés et divisés, ils hésitent toujours à exercer une autorité

dont ils doutent et n'aboutissent, comme naguère, qu'à être attaqués des deux parts. Pour ajouter au trouble résultant de ce que certains *clergymen* paraissent trop catholiques, d'autres, dans un camp opposé, donnent le scandale de mettre en doute les vérités fondamentales du Christianisme, telles que l'éternité des peines, la naissance virginale ou la résurrection du Christ; si l'un de ces derniers est obligé, par son évêque, à démissionner, beaucoup gardent, sans être inquiétés, leurs fonctions ecclésiastiques ; et c'est le moment que choisit la majorité de l'épiscopat pour remettre sur le tapis la suppression du Symbole d'Athanase, tandis que l'archevêque d'York conseille l'intercommunion eucharistique avec les dissidents.

Avec la rentrée du Parlement, en 1904, se pose de nouveau la question de l'intervention législative à laquelle l'impuissance de l'Église à dominer elle-même ses divisions, semble fournir prétexte. Le premier ministre, M. Balfour, n'y est pas plus porté que naguère. Seulement, préoccupé de prévenir des défections dans une majorité déjà ébranlée par d'autres causes, il croit nécessaire de faire quelque chose ; au moins tâche-t-il que ce soit le plus inoffensif possible, et, dans cette vue, il imagine de nommer, en avril 1904, une Commission royale d'enquête sur les désordres allégués dans l'Église ; c'est le même expédient auquel avait eu recours lord Derby, en 1867, pour ajourner, lui aussi, toute action réelle.

Depuis lors, l'enquête a suivi son cours. A peine les commissaires choisis, les protestants se sont plaints

bruyamment d'y voir trop peu des leurs, et l'un de leurs journaux a déclaré que « la Commission n'était rien autre chose qu'une farce ». Toutefois, ils se sont mis en campagne, ont envoyé partout des espions pour surprendre sur place toutes les irrégularités rituelles, et ont apporté ensuite ces dénonciations à la Commission. De leur côté, les Ritualistes ne se montrent pas entièrement rassurés sur une opération qui implique le droit de l'État d'intervenir dans les choses religieuses, et, bien qu'imparfaitement informés sur les procédés assez mystérieux de l'enquête, ils ne laissent pas que de les critiquer. Dans un meeting de l'*English Church Union*, tenu en octobre 1904, à Liverpool, à l'occasion du *Church Congress*, lord Halifax fait observer que les questions de rituel auxquelles on prétend borner l'enquête, notamment celles qui ont trait au culte eucharistique, sont étroitement liées aux plus graves questions de doctrine sur lesquelles la Commission, à raison même de sa composition, est sans compétence et sans autorité; qu'au fond, le vrai sujet du débat est de savoir si l'on ne doit pas regarder le *Communion service* de l'Église établie comme n'étant pas autre chose que l'ancienne messe latine, traduite en anglais, avec quelques changements, les uns recommandables, les autres déplorables ; que, ce point accordé, l'agitation protestante est condamnée; que, sur ce sujet, les Ritualistes ne peuvent se prêter à aucun compromis et ne reculeront devant aucun sacrifice. Quant à l'autorité des évêques, lord Halifax se dit prêt à s'y soumettre, si elle s'exerce en vertu du pouvoir apostolique et non

comme interprète d'un acte du Parlement ou d'une décision des cours de justice ; encore ne l'admet-il que pour le règlement de certains détails du cérémonial, sans altérer ce qui tient à l'essence même de la doctrine et ce qui est consacré par l'usage de l'Église universelle. Ces déclarations sont renouvelées, en juin 1905, au congrès annuel de l'E. C. U.

Au milieu de ces controverses, un membre important du clergé anglican, le docteur Wace, doyen de Canterbury, a cru, un moment, trouver un critérium pour trancher les questions débattues entre les Ritualistes et leurs adversaires; il a proposé d'en « appeler aux six premiers siècles » et de décider que « rien ne saurait être accepté comme vraiment catholique, qui ne peut se réclamer de l'assentiment et de la pratique générale de l'Église chrétienne avant la fin du VIe siècle ». L'idée a trouvé d'abord d'assez nombreuses adhésions dans le clergé et n'a pas paru mal vue du nouvel archevêque de Canterbury, le docteur Davidson ; mais, après quelques hésitations, les Ritualistes l'ont combattue, et des esprits indépendants n'ont pas eu de peine à faire observer combien était arbitraire et difficile à fixer la limite à laquelle on prétendait arrêter ce développement qui est la loi de l'Église et l'essence même de toute institution vraiment vivante. Il n'est donc pas probable qu'on ait trouvé là, plus qu'ailleurs, le remède cherché aux dissensions de l'Église d'Angleterre.

Depuis la fin de 1905, la Commission d'enquête a fini d'entendre les déposants, mais son rapport n'est pas encore déposé. Divers indices font craindre aux Ritua-

listes que, sur plusieurs points, il ne leur soit défavorable, et ils contestent par avance, son autorité. Entre temps, le ministère Balfour, qui était visiblement peu disposé à sévir, a été renversé et a dû céder la place à un cabinet libéral, appuyé sur une majorité dont les protestants non conformistes sont une partie considérable et influente.

Les choses en sont là. Quelle en sera l'issue ? Une reprise de persécution? Un nouvel effort de coercition législative ou judiciaire ? En dépit des accointances protestantes du nouveau cabinet, j'en doute. Que l'on cherche quelque moyen de refréner certaines fantaisies par trop indisciplinées, c'est possible, et, dans ces limites, les *leaders* du *High Church* ne s'en formaliseraient pas. Mais, si l'on veut s'attaquer à ce qui est essentiel dans le cérémonial et dans la doctrine, les Ritualistes ne se soumettront pas ; plutôt que de le faire, ils rompraient les liens qui les attachent à l'Église établie, et, dans le trouble de cette *disruption*, que deviendrait l'Établissement lui-même[1] ? C'est une perspective de nature à faire reculer les gouvernants de l'État et ceux de l'Église.

Admettons donc que les pouvoirs publics hésiteront à prendre l'offensive contre les Ritualistes. Toute dif-

[1] *Le Nineteenth Century*, dans sa livraison de septembre 1905, signalait ce danger du désétablissement. « L'Eglise établie, disait-il, est comme ces vieux bâtiments qui peuvent durer longtemps, à la condition qu'on n'y touche pas. Ce qu'elle a le plus à craindre, c'est la main d'amis bien intentionnés, qui sont impatients des anomalies et des contradictions qui s'y sont développées avec le temps, et qui ne peuvent supporter rien qui ne cadre avec l'idée qu'ils se font de ce que doit être une Eglise. »

ficulté est-elle ainsi écartée? Il reste à savoir jusqu'à quand le parti ritualiste lui-même acceptera la situation qui lui est faite dans l'Église d'Angleterre, jusqu'à quand il lui suffira d'y être toléré, à côté et parfois sous l'autorité d'hommes qui, non seulement sur des formes de culte, mais sur les vérités primordiales représentées par ces formes, sur l'Eucharistie, sur les autres sacrements, soutiennent des opinions qu'il regarde comme des hérésies capitales. Cette réunion d'éléments si discordants n'est pas pour choquer les théologiens du *Broad Church* qui professent l'indifférence dogmatique. Elle convient aux politiques plus ou moins sceptiques qui, ne considérant les choses que du point de vue du bon ordre extérieur, trouvent là une garantie contre la multiplication des sectes et un moyen d'obliger les hommes de convictions opposées à vivre à peu près en paix. C'est ce qu'on a appelé la *comprehensiveness* de l'Église établie d'Angleterre, dont on affecte de lui faire honneur, comme d'une qualité et d'un avantage. Mais tout autre est la conception des Ritualistes, j'entends de ceux pour qui le cérémonial est autre chose que la satisfaction d'une piété superficielle et qui tiennent sérieusement aux croyances ainsi représentées. Ils n'admettent pas que leur Église soit un édifice construit de la main des hommes, pour y rassembler les opinions religieuses diverses qu'il peut convenir aux Anglais de professer ; ils se sont convaincus, à l'école des hommes du Mouvement d'Oxford, que cette Église est une institution divine, ayant reçu le dépôt de vérités révélées qu'elle doit jalousement

garder, maintenir et enseigner. La prétendue *comprehensiveness*, fondée sur une sorte d'éclectisme dogmatique, leur semble donc un non-sens. Au début, quand ils étaient menacés de se voir refuser leur place dans l'Église, il leur a paru un succès d'obtenir qu'on les tolérât. Mais ils ne peuvent considérer que cette tolérance leur fasse une situation normale et en accord avec leurs principes. Bien au contraire, le fait même que l'on consent à les tolérer constitue la violation de ces principes, puisqu'il suppose, de la part des autorités religieuses qui ont renoncé à poursuivre leur exclusion, l'idée que les divergences dogmatiques sont choses secondaires et indifférentes.

Que faire alors ? Les Ritualistes ne sauraient se flatter d'imposer leur conception catholique à l'universalité des anglicans ; ils n'ignorent pas combien, chez une bonne partie de ceux-ci, l'idée protestante est encore puissante [1]. Dès lors, déclarer qu'ils ne veulent faire partie que d'une Église vraiment catholique et n'admettant dans sa communion que ceux qui professent les croyances catholiques, c'est provoquer eux-mêmes la dislocation qu'eussent amenée leurs adversaires en les excluant. Oseront-ils affronter cette crise redoutable ? Ne leur est-il pas, après tout, commode et avantageux de faire partie d'une Église établie, aussi puissante et aussi riche? N'ont-ils pas dû déjà, dans l'Anglicanisme, se

[1] C'est lord Halifax qui rappelait dernièrement cette parole d'un des premiers Ritualistes, le Rev. Neale : « L'Eglise d'Angleterre est catholique, quoique l'Angleterre elle-même ne le soit pas. » (*Nineteenth Century*, avril 1903.)

résigner à beaucoup d'autres inconséquences, et n'ont-ils pas ainsi pris l'habitude de pratiquer, dans l'ordre religieux où ils ne devraient pas être admis, les compromis dont leur pays s'est bien trouvé dans l'ordre politique? C'est pour ces raisons, sans doute, qu'ils se sont contentés jusqu'ici d'être tolérés et qu'ils s'en contenteront peut-être encore pendant un certain temps, si du moins leurs coreligionnaires protestants ne leur rendent pas la cohabitation trop déplaisante. Toutefois, n'est-il pas évident que, pour des hommes dont la sincérité de convictions et la droiture de caractère ne sauraient être contestés, la fausseté de cette situation deviendra, de jour en jour, plus sensible et moins supportable? A en juger par leur langage, ils commencent à s'en rendre compte. En avril 1903, lord Halifax disait, dans un article manifeste[1] :

On peut minimiser les divergences intérieures de l'Église d'Angleterre,... mais il reste vrai que, dans cette Église, il y a en réalité quelque chose comme *deux* religions, et qu'on ne peut tolérer un état de choses si contraire à la nature et à l'office de l'Église, qu'à la condition que rien ne soit fait par les chefs de l'Église pour rendre le recouvrement de la doctrine et de la pratique catholique plus difficile, ou pour consolider la position de ceux qui, dans l'Église, au point de vue catholique, ne devraient jamais être admis à occuper la position qu'ils tiennent maintenant.

L'auteur pouvait-il se faire l'illusion que l'accomplissement de la condition énoncée dans la seconde partie

[1] *The Crisis in the Church*, publié dans le *Nineteenth Century*.

de sa proposition remédiait sérieusement au désordre qu'il signalait dans la première? D'ailleurs, quelques mois plus tard, le même lord Halifax a dit, en termes plus catégoriques encore, dans un meeting de l'*English Church Union*[1] :

En récitant l'article du *Credo :* « Je crois en une Église, une, sainte, catholique et apostolique », professons-nous notre foi en une Église qui, en ce qui regarde les matières de foi définies et tenues pour telles par le corps tout entier, ne peut être en contradiction avec elle-même?... Alors, la doctrine vraie de l'Église d'Angleterre, quant... à la présence réelle de Notre-Seigneur Jésus-Christ dans le sacrement de l'autel, à l'adoration due à la présence sacramentelle du corps et du sang du Christ sous les espèces du pain et du vin, au sacrifice eucharistique,... au pouvoir conféré à l'Église de pardonner les péchés, et au devoir qui en découle, en cas de péché grave, de recourir au sacrement de Pénitence,... au pouvoir conféré à la prêtrise, ne sont pas des questions ouvertes.

De ce langage, si formel soit-il, je ne conclus pas qu'on est résolu à précipiter la solution. L'extrême gravité des conséquences peut faire hésiter les plus convaincus et les plus hardis. Toutefois, il est évident que l'idée marche. Le jour où elle se traduirait dans les faits et amènerait la séparation des éléments catholiques et protestants, aujourd'hui réunis dans l'Église établie, où se ferait la coupure? C'est un inconnu qui s'ajoute à beaucoup d'autres. Parmi les *High-churchmen*, les con-

[1] *Meeting* tenu à l'occasion du *Church Congress* de Liverpool, en octobre 1904.

victions et les caractères ne sont pas tous de même trempe ; on ne saurait dire combien d'entre eux se croiraient obligés à rompre et surtout auraient le courage de le faire. Et puisque notre curiosité essaie, un moment, d'interroger l'avenir, une dernière question se pose encore. Les Ritualistes, une fois séparés des protestans pour affirmer leurs convictions catholiques, s'arrêteraient-ils, pour ainsi parler, à mi-chemin, et ne seraient-ils pas conduits, par la logique de leur principe, jusqu'au catholicisme intégral ? Là, plus encore que tout à l'heure, toute prédiction serait téméraire. Je n'ignore pas quel amas de préjugés, d'intérêts, de faits historiques ou politiques, pèse sur les esprits et les gêne pour faire ce que l'idée pure leur demanderait. Aussi préféré-je, cette fois encore, m'abriter derrière l'homme qui avait le plus de qualité pour risquer un pronostic en semblable matière. Newman disait volontiers qu'il ne comptait pas sur la venue à Rome de la génération actuelle des Ritualistes ; mais il reportait son espoir sur leurs descendants. Dans la lettre déjà citée où il exprimait à Lake sa sympathie pour les Ritualistes et sa confiance dans le triomphe de leur seconde génération, il ajoutait : « A moins que, comme en vérité je l'espère et suis porté à le croire, cette seconde génération ne devienne catholique[1]. » Le Rev. Walworth, prêtre américain, était un jour en visite, chez le cardinal Newman, avec un prêtre étranger ; à cause de ce dernier, la conversation avait lieu en latin ;

[1] *Memorials of Dean Lake*, p. 259, 260.

comme il était demandé si les anglicans, déjà portés si loin de leur point de départ par un courant mystérieux, ne le suivraient pas jusqu'au bout et ne finiraient pas par atteindre le plein catholicisme, Newman se borna à répondre ces deux mots : « *Spero fore*[1]. » C'est aussi par ces mots que je veux conclure : *Spero fore*.

[1] *Reminiscences of a catholic crisis in England* (*Catholic World*, de New-York, août 1899).

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

AVANT-PROPOS 1

CHAPITRE PREMIER

MANNING A L'ARCHEVÊCHÉ DE WESTMINSTER

I. — Qui va succéder à Wiseman? Liste présentée par le chapitre. Pie IX, de son autorité, nomme Manning..... 1

II. — Le nouvel archevêque accueilli par tous avec déférence. Son attitude conciliante. Ses grandes qualités d'administrateur, son zèle et son activité. Sa sollicitude à l'égard des pauvres. Multiplication des églises et des écoles..... 6

III. — *Association for the promotion of the Union of Christendom.* Objections faites par certains catholiques. Ce qu'en pense Newman. Condamnation prononcée par le Saint-Office. Adresse au cardinal-secrétaire du Saint-Office, signée par 198 *clergymen.* Confirmation de la condamnation par le Saint-Office. Impression produite. Manning publie et commente cette condamnation. L'Association persiste, en ne comprenant que des Anglicans. *Order of corporate Reunion*..... 14

IV. — Comment Pusey est amené à écrire son *Eirenicon*, et quelles idées il y développe. Il se rend en France, pour présenter son livre à plusieurs évêques..... 35

V. — Accueil fait à l'*Eirenicon* par les Anglicans..... 47

VI. — Parmi les catholiques, les uns y font bon accueil; les autres, dont Manning, le combattent. Impression de Newman. Sa réponse à Pusey, où il fait une magnifique apologie du culte de la Sainte Vierge. Mort de Keble..... 50

CHAPITRE II

MANNING ET NEWMAN

Pages.

I. — Divergence de vues persistante entre Newman et Manning. Manning croit de son devoir de contrecarrer l'action de Newman. Il y est poussé par Ward et Talbot..... 71

II. — Nouvel effort de Newman pour établir une maison de l'Oratoire à Oxford. Manning obtient que Rome s'y oppose et qu'elle se prononce, une seconde fois, contre la fréquentation des Universités nationales par les jeunes catholiques..... 81

III. — L'attaque d'un journal contre Newman provoque une adresse de protestation de la part des notables catholiques. Impression produite sur Manning et ses amis. Tentative infructueuse de Manning pour amener un rapprochement entre lui et Newman..... 85

IV. — Newman souffre des suspicions dont il est enveloppé et des entraves apportées à son initiative. Cependant il a le goût de la retraite et se sent appelé à une vie d'isolement. Sa communion habituelle avec le monde invisible. Sa vie à Egbaston. Sa sollicitude pour l'école annexée au couvent..... 90

V. — Préparation longue et laborieuse de la *Grammar of Assent*. Idées développées dans ce livre. Effet produit. Le poète chez Newman. *The Dream of Gerontius*..... 101

CHAPITRE III

AVANT, PENDANT ET APRÈS LE CONCILE

I. — Convocation du Concile. Les deux écoles en présence. Elles se retrouvent en Angleterre. Attitude de Newman. Ses rapports avec Ward. Sa lettre à Mgr Ullathorne..... 113

II. — Pusey et le Concile. Il fait de nouvelles démarches auprès des évêques francais. Ce qu'en pense Newman. Dispositions favorables de Mgr Darboy et de Mgr Dupanloup. Le P. de Buck. Pusey découragé par les nouvelles de Rome et par l'état d'esprit de ses coreligionnaires. Second et troisième Eirenicon. Pusey refuse d'aller à Rome et renonce à envoyer des propositions..... 126

Pages.

III. — Les premiers travaux du Concile. Rôle important qu'y joue Manning. Proclamation de l'Infaillibilité. Impression faite sur Pusey..... 140

IV. — Accueil fait, en Europe, à la décision du Concile. Attitude des catholiques d'Angleterre. Les protestants anglais en coquetterie avec les Vieux-catholiques et avec les Eglises schismatiques d'Orient..... 145

V. — Lord John Russell et le meeting en faveur du Culturkampf. Gladstone et sa brochure contre les décrets du Vatican. Quel est son dessein ? Comment a-t-il été amené à écrire cette brochure? 155

VI. — Réponses des catholiques. Lettres et brochure de Manning..... 165

VII. — Newman se décide à intervenir. Sa *Lettre au duc de Norfolk*. Grand succès de cette lettre. Comment elle est appréciée par les catholiques. Attitude de Pie IX..... 168

VIII. — Nouveaux pamphlets de Glastone. Son état d'excitation. Que résulte-t-il de tout ce tapage?.... 185

CHAPITRE IV

LES DEUX CARDINAUX

I. — Manning cardinal. Son zèle pastoral. Son empressement à concourir, avec les non-catholiques, aux œuvres sociales et philanthropiques. Il fonde une Ligue contre l'ivrognerie. Sa participation à la Société métaphysique. Ses rapports avec les hommes d'Etat. Cette attitude modifie l'idée que jusqu'alors on s'était faite de lui. Il n'a cependant rien d'un prélat mondain..... 190

II. — Manning tente la création, à Kensington, d'une université catholique. Insuccès complet. Il n'en reste pas moins aussi opposé à la fréquentation des universités nationales. Ce ne sera qu'après sa mort que cette fréquentation sera autorisée. 204

III. — Newman se renferme dans la retraite où l'ont rejeté les suspicions dont il a été l'objet. Il ne publie rien de nouveau, mais réimprime, en les révisant, ses anciens écrits. Son accueil aux visites qu'il reçoit. Ses rapports avec Church. Réception qui lui est faite, à Oxford, par le *Trinity College* qui l'a nommé *fellow* honoraire. Sa ten-

Pages.

tative auprès de Pusey malade. Comment il explique, dans le plan divin, la non-conversion de certaines âmes de bonne foi. Son action dans toutes les conversions qui s'accomplissent 214

IV. — Mort de Pie IX et élection de Léon XIII. Les catholiques anglais sollicitent l'élévation de Newman au cardinalat. Dispositions favorables du Pape. Comment Newman reçoit cette offre. La nouvelle lui est officiellement annoncée..... 227

V. — Gratitude émue de Newman. Satisfaction des catholiques anglais. Nombreuses adresses et réponses de Newman. Cette satisfaction est partagée par les Anglais non catholiques..... 235

VI. — Newman se rend à Rome. Accueil du Pape. Discours du nouveau cardinal. Il se voit entravé par des accès de malaria. Il est accueilli, à son retour en Angleterre, par de nouvelles démonstrations..... 243

CHAPITRE V

LES DERNIÈRES ANNÉES DE NEWMAN ET DE MANNING

I. — La situation de Manning après l'avènement de Léon XIII. Il est bien reçu à Rome. Il se plaint cependant des procédés du Saint-Office. Il se méfie de l'intervention du Pape dans les affaires d'Irlande. Il combat l'idée d'une nonciature en Angleterre. Ses critiques sur la politique pontificale dans les affaires italiennes. Effet produit à Rome par ce changement d'attitude..... 249

II. — Manning se pose en porte-drapeau du catholicisme social. Il y est poussé par une raison de sentiment et par une raison de tactique. Quel est le programme de sa politique sociale? Il saisit toutes les occasions d'agir en faveur de la classe ouvrière. Son intervention dans la grève des dockers. Son attitude est diversement jugée. 260

III. — La popularité acquise par Manning apparaît à l'occasion de son jubilé épiscopal. Les protestants s'associent à ces démonstrations..... 272

IV. — Pendant ce temps, Newman est rentré dans le calme et le silence. Presque rien n'est changé dans sa vie extérieure. Il reçoit et fait quelques visites. Admiration persistante dont il est l'objet. Les témoignages lui en viennent même des

Pages.

protestants. Fin lumineuse et calme d'une vie traversée par tant d'épreuves 275

V. — Mort de Newman. Ses obsèques. Eloge prononcé par Manning. Hommages des protestants. Depuis lors, le temps a consacré la gloire de Newman 284

VI. — Manning en face de la pensée de la mort. Ses retours sur le passé. Il rédige des notes autobiographiques. On y entrevoit parfois je ne sais quoi d'un peu désabusé. La plus importante de ces notes est celle sur les « Obstacles à l'expansion de l'Eglise catholique en Angleterre ». Ce que sont ces obstacles. Manning va s'affaiblissant. Sa mort et ses obsèques. C'est la fin d'une époque. Que sera l'époque suivante ?..... 292

CHAPITRE VI

ORIGINE ET PREMIÈRES LUTTES DU RITUALISME

I. — Le Tractarianisme devait faire naître le besoin d'une rénovation du cérémonial. Les promoteurs du Mouvement ont l'intuition de cette révolution liturgique, mais ne veulent pas la précipiter. Innovations tentées par quelques-uns de leurs adeptes. Il s'y mêle une réaction esthétique. Irritation dans le monde protestant..... 310

II. — La sécession de Newman, en modifiant le caractère du mouvement tractarien, encourage les innovations rituelles. Oppositions qu'elles soulèvent. Troubles de Saint-Barnabas. Les Ritualistes n'en sont pas découragés. Fondation de la Société de la Sainte-Croix, de la Confrérie du Saint-Sacrement et de l'*English Church Union*. Troubles de Saint-Georges *in the East*. A partir de 1860 et pendant l'agitation soulevée par les *Essays and Reviews*, un certain apaisement se fait autour du Ritualisme..... 323

III. — Etat du culte dans les églises et les couvents ritualistes, vers 1866. Indignation croissante dans les parties protestantes de l'Anglicanisme. On veut abattre le Ritualisme. Comment les Ritualistes se justifient-ils sur le terrain de la légalité ? Ils commencent à être mieux vus et mieux compris. On constate l'efficacité de leur aposto-

Pages.

lat. Pusey, qui s'était tenu d'abord sur la réserve, adhère au Ritualisme, en 1866. Dissemblance qui subsiste entre les anciens Tractariens et les Ritualistes. Le Tractarianisme est effacé par le Ritualisme..... 332

CHAPITRE VII

LES RITUALISTES PERSÉCUTÉS

I. — On demande aux évêques d'agir contre le Ritualisme. Leur embarras et leur impuissance. Wilberforce et Tait. A défaut des évêques, on s'adresse au Parlement. Commission royal d'enquête qui n'aboutit à aucun résultat précis..... 351

II. — La *Church Association* décide de déférer les Ritualistes aux cours de justice. Le Rév. Mackonochie. Il est poursuivi et condamné à plusieurs reprises. Son attitude. L'affaire Purchas et la condamnation prononcée contre l'*eatsward position*. Emotion produite par ces jugements. L'idée du désétablissement gagne du terrain. Le Ritualisme fortifié par la persécution..... 360

III. — Pusey, un peu mal à l'aise au milieu des Ritualistes, désirerait voir porter la lutte sur la doctrine eucharistique. Affaire Bennett. Il est jugé loisible de professer la doctrine de la Présence réelle..... 378

IV. — Les *Broad churchmen* sont en faveur. Temple, nommé évêque. Jowett, *master of Balliol*. Stanley, doyen de Westminster. Leur attitude en face du Ritualisme. La question du Symbole d'Athanase. Vive controverse. Embarras et incertitude des évêques. Pusey et Liddon menacent de se retirer du ministère de l'Eglise d'Angleterre, si l'on touche au Symbole. Effet produit par cette menace. On se contente d'une note explicative..... 381

V. — La confession, réintroduite par les Tractariens, avait suscité de vives attaques de la part des protestants. En 1873, pétition de 483 *clergymen* demandant à la Convocation de pourvoir à l'éducation et à l'institution de confesseurs dûment qualifiés. Stupeur et indignation des protestants. Rapport sur ce sujet, adopté par la Chambre des

Pages.

évêques. 29 *clergymen*, dont Pusey, y opposent une déclaration où ils affirment leur croyance dans la question de la confession..... 399

CHAPITRE VIII

SUITE ET AGGRAVATION DE LA PERSÉCUTION

I. — Les adversaires du Ritualisme veulent demander des armes nouvelles au Parlement. On juge le moment favorable, à la fin de 1873. Projet de Tait. Emotion produite dans le monde religieux. Le projet est voté, avec quelques modifications qui l'aggravent, à la Chambre des lords. Discussion à la Chambre des communes. Gladstone et Disraëli. Vote et promulgation du P. W. R. A. L'opinion l'accueille comme un signal de persécution..... 412

II. — Nouvelles poursuites. Les « six points » sur lesquels les Ritualistes déclarent ne pouvoir céder. L'idée de l'indépendance de l'Eglise, et même éventuellement du désétablissement, gagne du terrain..... 423

III. — Première application du P. W. R. A. Le procès Ridsdale et l'*eastward position*. Autres poursuites. Le Rev. Tooth condamné à la prison. C'en est trop pour l'opinion..... 427

IV. — La question de la confession soulevée de nouveau par la dénonciation faite, à la Chambre des lords, du manuel : *The priest in absolution*. Grande excitation dans le public. Tait saisit la Convocation de la question. Les Ritualistes sont un peu abasourdis par la violence des attaques. Quelques-uns cependant protestent. Pusey publie un autre manuel pour les confessseurs..... 434

V. — Les Ritualistes accusés de pousser les âmes vers Rome. Nombreuses conversions qui se produisent dans leurs rangs. Comment ils se défendent contre cette accusation. Ce qu'ils font pour prévenir les conversions. Quelques-uns d'entre eux, tout en restant fidèles à l'Anglicanisme, témoignent respect et sympathie à l'Eglise romaine. Lord Halifax. D'autres sont passionnément antiromains..... 441

VI. — En 1878, réunion plénière des évêques anglicans.

Pages.

rait leur fait voter deux résolutions, l'une sur la question du rituel, l'autre sur celle de la confession. Pusey met publiquement en demeure le primat de s'expliquer sur la portée de la seconde résolution. En somme, Tait ne parvient pas à en faire sortir rien de bien efficace..... 451

VII. — La *Church Association* s'acharne contre Mackonochie. Après plusieurs condamnations, celui-ci consent à résigner ses fonctions. Sa retraite et sa mort. Autres procès aboutissant à des emprisonnements. Les Ritualistes sont exaspérés, mais non abattus..... 459

CHAPITRE IX

LA FAILLITE DE LA PERSÉCUTION

I. — La persécution attire des sympathies aux Ritualistes. Dernières protestations de Pusey. Sa mort. Church, devenu doyen de Saint-Paul, est obligé de se prononcer sur les questions débattues. Ses protestations contre la persécution. Il songe même, un moment, à se démettre, pour appuyer ses protestations..... 471

II. — Tait lui-même, depuis quelque temps, est embarrassé et triste de la situation violente qu'il a contribué à créer. Son impuissance à faire l'apaisement. Il se déclare disposé à prendre en considération les griefs des Ritualistes. Il obtient la nomination d'une Commission royale d'enquête sur la législation des cours de justice en matière ecclésiastique. Ses vains efforts pour empêcher les rigueurs exercées contre les Ritualistes, notamment contre Mackonochie. Sa mort. De l'aveu de tous, le vote du P. W. R. A. a été un coup manqué..... 482

III. — Après une courte accalmie, les procès recommencent. Affaire Bell Cox (1885). Affaire du retable de Saint-Paul (1888). L'évêque de Lincoln, cité devant l'archevêque Benson. Passé et opinions de l'archevêque. Il accepte de juger son suffragant. Une année est occupée par des escarmouches préliminaires. L'archevêque, par son jugement (novembre 1890), établit une sorte de compromis entre les Ritualistes et leurs adver-

Pages.

saires. Impression généralement favorable. La *Church Association*, fort dépitée, en appelle au Conseil privé. Anxiété de l'attente. Le Conseil privé confirme la décision de l'archevêque (août 1892)..... 491

IV. — Le jugement rendu dans le *Lincoln's case* rend impossible la continuation de la persécution judiciaire. Si les Ritualistes n'ont pas pleine satisfaction en principe, ils ont conquis, en fait, une liberté dont ils usent largement. Leurs manifestations parfois un peu désordonnées. Comment faut-il les juger en les comparant aux Tractariens?..... 506

V. — Epilogue. Retour offensif des adversaires du Ritualisme. Agitation provoquée par Kensit. Le Parlement renvoie aux évêques la tâche de mettre fin à la crise. Impuissance des évêques. Agitation croissante. Le gouvernement nomme une commission d'enquête. Protestations des Ritualistes. Appel aux six premiers siècles. Changement du ministère. Que va-t-il arriver? La reprise de la persécution mettrait en péril l'Etablissement. Suffira-t-il toujours aux Ritualistes d'être tolérés? Oseront-ils provoquer une rupture avec les éléments protestants, et, dans ce cas, que deviendraient-ils eux-mêmes?..... 515

PARIS. — TYPOGRAPHIE PLON-NOURRIT ET Cie, 8, RUE GARANCIÈRE. — 13531.

Vol. 3 - copy 2

A LA MÊME LIBRAIRIE

Histoire religieuse de la Révolution française, par Pierre DE GORCE, de l'Institut. Tome Ier. 4e édition. Un volume in-8°.. 7 fr.

Dom Guéranger. *abbé de Solesmes.* par un moine de la Congrégati de France. Tome Ier. Un volume in-8°. 8

La Séparation des Églises et de l'État. *Commentaire théorique pratique de la loi du 9 décembre 1905,* par G. DE LAMARZELLE H. TAUDIÈRE. Un vol. in-8°. . . . . 3 fr.

La Transcendance de Jésus-Christ. Avec une lettre d'approb tion de S. E. le cardinal Coullié. Préface de M. Ferdinand Brun tière, de l'Académie française, par l'abbé L. PICARD. Tome I. *La* *et la psychologie de Jésus-Christ.* Tome II. *La Prédication* *« Royaume de Dieu » et la fondation de l'Eglise.* Ouvrage accompag d'une carte de la Palestine. Deux volumes in-8° 15

Exposé de la Doctrine catholique. par P. GIRODON, prêtre, dir teur de l'Ecole Fénelon. Ouvrage précédé d'une introduction Mgr D'HULST. 9e édition. Un vol. petit in-8°. 5

Commentaire critique et moral sur l'Évangile selon sai Luc. par P. GIRODON, prêtre, directeur de l'Ecole Fénelon. Un v in-8° écu avec deux cartes et cinq fac-similés. 6

A la jeunesse **Chrétien ou Agnostique.** par l'abbé L. PICA vicaire à la Primatiale de Lyon. 2e édition. Un vol. in-8° avec lett de NN. SS. l'Archevêque de Lyon et l'Évêque de Laval. . . 7 fr.

Inquisition et Inquisitions. *Conférences données à l'Athénée Sai Germain,* par l'abbé L.-A. GAFFRE. Un vol. in-16. . . . . 3 fr.

Portraits de croyants au XIXe siècle. *Montalembert.* — *Aug Cochin.* — *François Rio.* — *A. Gratlin,* par Léon LEFÉBURE, mem de l'Institut. Un volume in-8° écu . . . . . 3 fr.

Histoire des Papes depuis la fin du moyen âge. ouvrage é d'après un grand nombre de documents inédits, extraits des archi secrètes du Vatican et autres, par le Dr Louis PASTOR, professeu l'Université d'Innsbrück. Traduit de l'allemand par Furcy RAYNA Tomes I et II. 3e édition. Deux vol. in-8° 20
— Tomes III et IV. 3e édition. Deux vol. in-8°. 20
— Tomes V et VI. 2e édition. Deux vol. in-8° 20
— Tomes VII et VIII. Traduit de l'allemand par Alfred P.IZ Deux volumes in-8°. 20

La Russie et le Saint-Siège. Etudes diplomatiques, par le P. PI LING.

Tome I. *Les Russes au Concile de Florence. Mariage d'un tsar au V tican. — Les Papes Médicis et Vasili III. — Mystification et pro d'ambassade.* 2e édition. Un vol. in-8° avec portrait. . . . 7 fr.

Tome II. *Arbitrage pontifical. — Projets militaires de Bathory co Moscou. — Le Tsar Fedor et Boris Godounov.* Un vol. in-8° a portrait . . . . . 7 fr.

Tome III. *La Fin d'une dynastie. — La Légende d'un empereur. L'Apogée et la Castastrophe. — Les Polonais au Kremlin.* Un v in-8° avec deux portraits en héliogravure. . . . . fr.

(Couronné par l'Académie française, prix Thiers.)

La Congrégation (1801-1830), par GEOFFROY DE GRANDMAISON. Préf par M. le comte Albert DE MUN. 2e édit. Un beau volume in-8°. 7 fr.

Le Présent et l'avenir du catholicisme en France, l'abbé DE BROGLIE. 2e édit. Un vol. in-16 . . . . . 3 fr.

Les Luttes religieuses en France au seizième siècle, par vicomte DE MEAUX. Un vol. in-8°. . . . . 7 fr.

PARIS. TYP. PLON-NOURRIT ET Cie, 8, RUE GARANCIÈRE. — 13531.